

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG

J. SCHACHT

XVI

A. JONES. — <i>The mystical letters of the Qur'ān</i>	5
G. F. HOURANI. — <i>Averroes on good and evil</i>	13
R. BRUNSVHIG. — <i>Métiers vils en Islam</i>	41
E. YARSHATER. — <i>Some common characteristics of Persian poetry and art</i>	61
N ITZKOWITZ. — <i>Eighteenth century Ottoman realities</i>	73
J. BERQUE. — <i>Les Arabes et l'expression économique</i>	95

*Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur
necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodit*

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE

PARIS

MCMLXII

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondence concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e).

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux : Imprimeur n° 26.077 — Éditeur n° 236

Dépôt légal : 4^e trimestre 1962

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG

J. SCHACHT

XVI

A. JONES. — <i>The mystical letters of the Qur'ān</i>	5
G. F. HOURANI. — <i>Averroes on good and evil</i>	13
R. BRUNSCHVIG. — <i>Métiers vils en Islam</i>	41
E. YARSHATER. — <i>Some common characteristics of Persian poetry and art</i>	61
N. ITZKOWITZ. — <i>Eighteenth century Ottoman realities</i>	73
J. BERQUE. — <i>Les Arabes et l'expression économique</i>	95

*Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur
necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiiit*

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXII

THE MYSTICAL LETTERS OF THE QUR'ĀN

The letters which stand at the beginning of 29 *sūras* of the Qur'ān have long attracted the attention of scholars, both Muslim and Western, many of whom have spent a great deal of time and ingenuity in trying to explain the meaning of the letters (1). The aim of this article is to argue that if we accept the evidence of Ibn Hishām and that of traditions recorded by Aḥmad b. Ḥanbal, Abū Dāwūd al-Sijistānī, and al-Muṭarrizī, together with certain internal evidence in the Qur'ān itself, we may conclude that the letters are mystical symbols which had their place in the Qur'ān in Muḥammad's lifetime.

Let us first consider the evidence of Ibn Hishām. We read (Wüstenfeld ed. p. 678; Cairo ed. (1955) vol. II, p. 226), "The watchword (*shī'ār*) of the Companions of the Prophet at the Battle of the Trench and against the Banū Quraiza was 'Hā Mīm. They shall not be aided'." This quotation forms part of one of his typical notes on Ibn Ishāq's *Sīra*. It follows immediately, and somewhat inappropriately, on a gloss of the word *fur'ul* (a young hyena). It is one of a number of snippets of information that Ibn Hishām gives about the banners and watchwords of the Muslims. Parallel in form is his note (Wüstenfeld, p. 818; Cairo vol. II, p. 409), "At the capture of Mecca, the Battle of Ḥunain, and at al-Ṭā'if the watchword of the Emigrants was 'O Banū 'Abd al-Raḥmān', that of the Khazraj, 'O Banū 'Abd Allāh', and that of the Aus, 'O Banū 'Ubaid Allāh'." This too is appended to a comment on a passage of poetry. One other note (Wüstenfeld, p. 728; Cairo vol. II, p. 294) is of interest: "The watchword of the Muslims on the day

(1) There is a concise account of the theories of various orientalist in Jeffery, *The Mystic letters of the Koran*, *Muslim World* 14 (1924) pp. 247-60.

of the Banū Mustalīq was, 'O aided one, kill, kill'." (cf. Lisān al-'Arab, vol. VI, p. 81.) This watchword forms a clear link between that of Uḥud (Wüstenfeld, p. 562; Cairo vol. II, p. 68: "The watchword of the Companions of the Prophet at the Battle of Uḥud, was, 'Kill, kill',") and that of the Battle of the Trench. In none of these notes does Ibn Hishām give an *isnād*, but this is hardly surprising, as it was not his normal practice to do so.

The *Musnad* of Aḥmad b. Ḥanbal records two traditions; the first (Cairo ed. vol. IV, p. 65; repeated in vol. V, p. 377) is as follows: "I am sure that they will attack you in the night. If they do so, let your watchword be, 'Ḥā Mīm. They shall not be aided'." The second tradition is a slight variation with a different *isnād*: "You will meet the enemy tomorrow and your watchword shall be, 'Ḥā Mīm. They shall not be aided'." (Cairo ed. vol. IV, p. 289).

Turning of the *Sunan* of Abū Dāwūd (Delhi, 1322 A. H., vol. II, p. 338) we find three watchwords recorded, among them: "If you make a night attack, let your watchword be, 'Ḥā Mīm. They shall not be aided'."

Finally, under the word *shī'ār* in the *Mughrib* of al-Muṭarrizī (Hayderabad, 1328 A. H., p. 283) there is the following entry: "At the Battle of Badr the Prophet made the watchword of the Emigrants, 'O Banū 'Abd al-Raḥmān', that of the Khazraj, 'O Banū 'Abd Allāh', and that of the Aus, 'O Banū 'Ubaid Allāh'; and at the siege of Medina (he made) their watchword, 'Ḥā Mīm. They shall not be aided'."

Such, then, is the evidence given in these four sources. We must now turn to the actual words that Ibn Hishām and al-Muṭarrizī say were the watchword of the Muslims at the siege of Medina. The Arabic words are: *Ḥā Mīm. Lā yunṣarūna*. The letters *Ḥā Mīm* are prefixed to *Sūras* 40-46 (in *Sūra* 42 they are followed by three more letters: 'Ain Sīn Qāf), which are accordingly known as the *Ḥawāmīm*. These *sūras*, with the exception of some verses in *Sūra* 46, are generally accepted as belonging to the Meccan period. The phrase *lā yunṣarūna* or its variant *lā hum yunṣarūna* occurs nine times in the Qur'ān.

Two of these passages are in the *Hawāmīm* (41, 15 and 44, 41, Flügel ed.) (1). In both passages the phrase is intimately connected with the verses that precede it, and there is no direct link with the initial *Hā Mīm*. Thus the watchword cannot be a simple quotation from the Qur'ān.

Since the watchword is not a direct quotation, it is clearly an independent piece of evidence. As such it provides us with a major argument against any idea that the letters *Hā Mīm* were added to the Qur'ān at some date after the death of Muḥammad. Such a theory could be based on two possibilities: that *Hā Mīm* was added both to the *Hawāmīm* and the watchword; or that it was an addition in the Qur'ān but genuine in the watchword.

As for the first alternative, it is conceivable, though, I suggest, highly unlikely that this could have happened. There is a chance that some one might have hoped that the addition of the letters to the watchword would induce people to do as I am doing now and use them as evidence to argue for the authenticity of the letters in the Qur'ān. But the amount of evidence is extremely small and very easily overlooked, and is thus completely unlike the work of a forger, whose main aim, to see that his handiwork is effective, scarcely ever allows him to rely on such an absolute minimum of forged material. In any case, as I shall argue below, the presence of the letters in the watchword admits of only one interpretation: that they are of mystical significance. And the use of such a small forgery to bolster up the belief that the letters have a mystical meaning is intrinsically improbable. It should also be borne in mind that there is no evidence to suggest that the other watchwords are forgeries. One would be compelled to suspect this one alone, simply because it contains the letters. But vague suspicion at the presence of the letters in this one watchword is surely not enough to discredit them, and, in the absence of any evidence to the contrary, I feel that we must accept them as genuine.

(1) The other passages are *Sūra* II, 45 and 80; III, 107; XXI, 40; XXVIII, 41; LII, 46; and LIX, 12. (Flügel ed.).

The second alternative is absurd. It would require us to believe that, while Muḥammad was responsible for the use of the letters in the watchword, their occurrence in the Qur'ān is due to some other agency, and that their origin is completely different from the *Hā Mīm* of the watchword.

There are other serious objections to the letters having been added after Muḥammad's death, which apply not only to *Hā Mīm* but to the other prefixed letters equally. In particular, the deliberate addition of spurious material would scarcely accord with the care taken to establish the text of the Qur'ān. Furthermore, it would hardly be possible for any such spurious material to gain general acceptance. Yet, as far as is known, the letters are included in all readings, with only one or two minor variations ⁽¹⁾. The same arguments are valid against any idea that while some of the letters, such as *Hā Mīm*, date from the time of the Prophet, others were added to the Qur'ān after his death.

A close connection between the letters and the revelation is further indicated by the fact that in 26 of the 29 'lettered' *sūras* the letters are followed by some reference to the Book or the Qur'ān or the Revelation. In addition, the letters are always preceded by the *bismillāh*, and there is every reason to believe that the *bismillāh* is part of the text and not an editorial addition ⁽²⁾. We are thus left with but one conclusion: that all the letters date from Muḥammad's lifetime and are an integral part of the revelation ⁽³⁾.

I would go further than this and suggest that there are certain indications that they were part of the revelation before 627 A. D.

(1) The following variant readings of important early authorities are given in Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*:

Sūra 20. Ibn Mas'ūd read *Ṭi Hi*; Ubayy b. Ka'b read *Ṭi Hā*.

Sūra 38. Ubbayy b. Ka'b read *Ṣādi*.

Sūra 39. Ubayy b. Ka'b added *Hā Mīm*.

Sūra 40. Ibn Mas'ūd and Ibn 'Abbās read *Sīn Qāf* for '*Ain Sīn Qāf*.'

(2) Bell, *Introduction to the Qur'ān* pp. 53-4 puts the case succinctly.

(3) This conclusion is, of course, a matter of dogma for Muslim commentators. If one accepts it, one may reject out of hand any theory about the letters which is based on the idea that the letters were added to the text after Muḥammad's death.

Again, we must first turn to the text of the watchword of the Muslims at the siege of Medina. There can be little doubt that the use of *lā yunṣarūna* in the watchword was suggested by its occurrence in the Qur'ān, for all nine passages containing the phrase *lā yunṣarūna* or *lā hum yunṣarūna* had been revealed by this time. Quranic inspiration for the use of *Ḥā Mīm* is equally probable. All the 'lettered' *sūras* were already part of the revelation (1); and it would be remarkable if the watchword contained the original *Ḥā Mīm* and the appearance of those letters in the Qur'ān was only subsequent to this. It is possible, though not very likely, that some of the letters entered the text between the siege of Medina and Muḥammad's death. However, had any number of them—*Ḥā Mīm* or others—been added to existing portions of the revelation, this would certainly have attracted the attention of the traditionists and biographers. But there is no mention of any such happening.

On the other hand, if the letters were revealed piecemeal, they would be no more likely than any other passage to arouse special attention or comment. And the most reasonable time for such piecemeal appearances would be when the initial section of the *sūra* concerned was revealed, or, possibly, when it was revised. Certainly in all but two of these *sūras* (*Sūras* 29 and 30) the letters are closely integrated with the verse or verses that follow them. This is particularly the case in the eight *sūras* (10, 12, 13, 15, 26, 27, 28, 31) where the letters are followed by *tilka āyāt al-kitāb/al-qur'ān*. In these (Meccan) *sūras* later addition or revision seems impossible.

All of this, though not conclusive in itself, suggests that the letters date from the middle period of the revelation (the last few years at Mecca and the first two or three at Medina). This is a dating which would well accord with the letters having a mystical meaning. Their use in a mysterious manner

(1) According to Nöldeke's chronological order, one 'lettered' *sūra* (*Sūra* 68) belongs to the first Meccan period, ten belong to the second Meccan period, sixteen to the third Meccan period, and two to the Medinan period.

is very much in keeping with the tenor of the revelations of that period.

The meaning of the letters is, of course, the thorniest problem of all. However, it is, I feel, the one where the *Ḥā Mim* of the watchword offers its most helpful and decisive evidence, for the use of the letters in the watchword would seem to preclude their being anything but mystical symbols. The suggestion that they are scribes' marks is clearly quite untenable. Who would use scribes' marks as part of a war cry? The same objection applies to the idea that the letters might indicate groups of *sūras*. If this were the case, the use of the letters in the watchword could only be a reference to the phrase *lā yun-ṣarūna* in the *Ḥawāmīm* to the exclusion of the other passages where the phrase occurs. But this has no point. In five of the remaining seven passages where we find the phrase it is used in the same way in an identical context. Theological hair-splitting is of little use in winning battles. On the other hand, mystical symbols would have a special point in the watchword. They would help to emphasize the idea that Allāh's support was with the Muslims but denied to their enemies; they would indicate a mysterious link between Allāh and the faithful. A man of Muḥammad's psychological insight would not have been slow to realise this. It is impossible to imagine him including the letters in the watchword for any other reason.

There remains the question whether the letters had any precise meaning. Opinion has always been divided on this point, and in the absence of any clear evidence on the subject this will no doubt continue to be the case. Among European scholars Loth (1) believed that the letters were due to Jewish influence and that they were of the same nature as the mystic symbols and figures of the Jewish Kabbala. One weakness of his argument is that he asserts that the letters were attached mainly to Medinan *sūras*, in which strong Jewish influence could be expected, and to only a few Meccan *sūras*. However, the reverse is the case; only two Medinan *sūras* (*Sūras* 2 and 3)

(1) ZDMG XXXV (1881) pp. 603-610.

bear letters. My own feeling is that the letters are intentionally mysterious and have no specific meaning ⁽¹⁾. This was the eventual view of Nöldeke. As he says ⁽²⁾, "The Prophet himself can hardly have attached any particular meaning to these symbols; they served their purpose if they conveyed an impression of solemnity and enigmatical obscurity".

Alan JONES
(Oxford)

(1) I would not press this opinion with regard to the *Nūn* prefixed to *Sūra* 68. I feel that the *Nūn* could well be a reference to the story of Jonah and the fish mentioned briefly in verse 48 of that *sūra*. It should be noted that *Sūra* 68 is by far the earliest of the 'lettered' *sūras*.

(2) *Encyclopedia Britannica* (9th ed.), article on the "Koran".

AVERROES ON GOOD AND EVIL

Ibn Rushd (Averroes) devoted most of his efforts as a philosopher to expounding and defending the natural philosophy, psychology and metaphysics of Aristotle, and reconciling with them the doctrines of Islam as he understood them. Reflecting these prominent interests, modern Rushdian scholars have exerted themselves primarily in interpreting his thought in these spheres. Little attention has been given to what he had to say on philosophical questions of value and ethics. Yet it would be surprising if he did not have some well-considered ideas on these questions, in view of his background, education and career on both their Islamic and philosophical sides.

Born into a distinguished family of Malikite lawyers, he must from his earliest years have heard problems of Islamic ethics and law discussed around him in his home. He received a thorough education in Malikite *fiqh*, and a large part of his paid career in the public service of the Almohad government was spent in appointments to various posts as a *qāḍī*, including the office of Chief Justice (*qāḍī al-jamā'a*) of Cordoba. He also wrote a substantial handbook of Sunnite law, *Bidāyat al-mujtahid*. His philosophical education was equally thorough and must have included a study of Plato's *Republic* and Aristotle's *Nicomachean Ethics*; and he later wrote commentaries on both these works, which have survived in Hebrew and Latin translations. Further, the importance of the cultivation of the soul must have been impressed on him both by his general education as a Muslim and by his medical education in the Greek tradition with its characteristic analogy of the health of the body and the soul. Finally, in his lifelong struggle against the spreading influence of Ash'arite theology and of Ghazālī, he had to deal with an important issue on the nature of value

which divided him from them. In fact the longest single passage written by him on value and ethics occurs in *Kitāb al-kashf 'an manāhij al-adilla*, a semi-popular compendium of theology intended to criticize and replace the Ash'arite system.

This article reconstructs from Ibn Rushd's writings his views on the main questions related to good and evil which he discussed. From this reconstruction it should become apparent that, although he never wrote out a philosophical system of value and ethics in a substantial and unified form, there is systematic thinking behind his scattered remarks, having consistency and considerable interest. The subject will be treated in two parts.

A. His theory of value in the broad sense, and his treatment of the theological problem of evil as it arose out of his theory of value.

B. His theory of ethics, applying the theory of value to the nature of right action and character and the way or ways of knowing them ⁽¹⁾.

(1) Sources. References are to pages and lines of the editions listed unless otherwise specified. Quotations are from the translations listed; in other cases as translated by myself.

Averroes' commentary on Plato's 'Republic', Hebrew tr., ed. and Eng. tr. E. I. J. Rosenthal (Cambridge, 1956). References to books, chapters and sections.

Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics, Latin tr. in *Opera omnia Aristotelis Stagiritae... Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad nos pervenerunt, commentarii* (Venice, 1560), Vol. III.

Summary (Jāmi') of Aristotle's Metaphysics, in *Rasā'il Ibn Rushd* (Hyderabad, 1947).

Great commentary (Tafsīr) on Aristotle's Metaphysics, ed. M. Bouyges, *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a* (Beirut, 1938-51), 4 vols.

Faṣl al-maqāl, ed. G. F. Hourani (Leiden, 1959). References to margin numbers (pages and lines of M. J. Müller's edition). Eng. tr. G. F. Hourani, *Averroes on the harmony of religion and philosophy* (London, 1961).

Kitāb al-kashf 'an manāhij al-adilla, ed. M. J. Müller, in *Philosophie und Theologie von Averroes* (Munich, 1859).

Tahāful al-tahāful, ed. M. Bouyges (Beirut, 1930). Eng. tr. S. Van den Bergh, *Averroes' Tahāful al-tahāful* (London, 1954), 2 vols.

Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid (Cairo, 1952).

It is no longer necessary to insist on the dangers and difficulties of interpreting a medieval Muslim philosopher, arising from esoteric and exoteric writing, expression of opinion in the form of commentary on the ancients, survival of some works only in Hebrew and Latin translations.

A.

The theory of value is concerned with the nature of good and evil in general, as applied to objects of aesthetic judgement, to human conduct or anything else. The primary philosophical question is: What is the common character found in everything we call "good"? Or we may ask: What is the opposite character common to all evil things? Ibn Rushd often discussed this problem in relation to a particular kind of value, justice; but it is usually quite easy to transfer his arguments on justice to value in general.

The fundamental question about value to which he addressed himself was whether it is objective or subjective; and he asserted emphatically the objectivist position, that value is something real in the nature of the things valued, a character in them that is independent of the opinion or attitude of whoever is judging them. This view was in line with the major tradition of Greek philosophy. Both Plato and Aristotle had insisted on the difference between appearance and reality; thus, for instance, the fact that someone, or even a majority, thinks a law is just or beneficial does not in itself make it so. Subjectivism as a theory of value did not receive very strong backing in the Graeco-Roman world, and there is no need to describe here the forms which it took ⁽¹⁾.

In the Islamic world, however, subjectivism took a powerful new form, as a result of tendencies arising out of the religion of Islam itself, or at least out of the assumptions of early Muslim thinkers about it. This form was "theistic subjectivism" or "ethical voluntarism", the theory that good and evil, justice and injustice, are defined entirely by reference to the commands of God, as revealed to man in the *sharī'a*. Human acts, for example, are right only when God commands man or recommends to

(1) See below, p. 19, on a limited form held by some Greek sophists and referred to by Ibn Rushd.

him to do them, without having any intrinsic character which would make them good in themselves. This theory was the implied basis of the whole system of classical Islamic jurisprudence as it was worked out chiefly by Shāfi'ī. It was made explicit in the works of the theologian Ash'arī, and strongly stated by Ghazālī not long before Ibn Rushd's time. The main argument used to back it was simply the authority of scripture which was supposed to favor it; and though this may not seem to us very convincing philosophically, it was hard to stand up in medieval Islam and declare that "good" had a meaning independent of scripture, and would apply to certain acts or objects even on the supposition that scripture commanded the opposite. With the establishment of the four schools of Sunnite law and the spread of Ash'arite theology, subjectivism in this form became the dominant theory of value in medieval Islam.

In spite of the prevailing climate of opinion, the Mu'tazila had for long upheld the objectivity of values, in order to maintain the real justice of God in a sense that would have meaning for Muslims. They had, however, been defeated for various reasons ⁽¹⁾. By the twelfth century, though their bare position was remembered, their arguments for it were known to hardly anyone, especially in western Islam where it seems that their books were no longer available (*Manāhij*, 42.16-17). A slender group of Arabic philosophers maintained the Greek theory of objectivism, but they had written little about it. Therefore Ibn Rushd was a very solitary thinker when he upheld this theory with arguments and in open opposition to the Ash'arite doctrine.

It was just possible for him to do so, because of the intellectual conditions in Andalus in his time. Ash'arism had not yet become a universally accepted creed among the scholars of western Islam, and Ibn Rushd was fighting to prevent such a result. He enjoyed the favor of the Almohad *amīrs*, who were

(1) See my article, "Two theories of value in medieval Islam", *The Muslim World* 50 (1960), pp. 269-78.

interested in philosophy. Moreover the philosophical question of value was too abstract to arouse excitement among the public and, though important in itself, it was not one of the most prominent issues between the traditional '*ulamā*' and the philosophers. Nor did Ibn Rushd bring it into prominence in his work, being content for the most part with short comments on it in different books. In openly saying what he thought on value, he probably reasoned that if he were going to meet trouble he would do so anyhow over more hotly disputed opinions such as the eternity of the world. The theory of value was not one of those questions on which the *Qur'ān* yielded conclusive evidence for either objectivism or subjectivism, and no one had been condemned for *kufr* for supporting objectivism. Still, in spite of all explanations Ibn Rushd showed undeniable courage in stating unpopular views on this as on other subjects, nor should it be forgotten that he suffered a brief but sharp persecution on account of his philosophy as a whole.

Ibn Rushd's arguments for his position can be found in places where he takes exception to Ash'arite subjectivism. The most important passage is *Manāhij*, 113-18, a discussion of divine and human justice. He states the Ash'arite theory of God's justice as follows:

"Concerning justice (*al-'adl*) and injustice (*al-jawr*) as applied to God the Glorious, the Ash'arites have maintained an opinion that is very foreign to reason and scripture... For they have said that the unseen world is different in this respect from the visible world, because, they assert, the visible world is characterized by justice and injustice only by reason of a prohibition of religion against certain acts. Thus a man is just when he does something which is just according to the Law, while he is unjust if he does what the Law has laid down as unjust. But they say: 'As for Him [God] who is not under obligation and does not come under the prohibition of the Law, in His case there does not exist any act which is just or unjust, or rather all His acts are just'. And they are forced to say that there is nothing just in itself and nothing unjust in itself" (113.7-15).

To oppose this view, Ibn Rushd brings arguments from both reason and scripture. The best statement of his rational arguments occurs in the sentences which follow what has just been quoted.

“This is extremely disgraceful, because in that case there would be nothing which is good (*khayr*) in itself and nothing which is evil (*sharr*) in itself; but it is self-evident that justice is good and that injustice is evil. And associating [other gods] with God would not be unjust or wrong (*ẓulm*) in itself, but only from the standpoint of the Law, and if the Law had prescribed an obligation to believe in an associate of God, then that would have been just... (113.15-19).

In his *Commentary on Plato's Republic* he puts the same objection thus:

“For according to this opinion Good and Evil have no definite nature in themselves, but they are good or evil by supposition” (I,xi,3) (1).

His rational arguments thus amount to two points, which I shall state and comment on. 1) The existence of objective values is a self-evident truth. This does not seem conclusive to modern minds, indeed it is hardly acceptable as an argument at all when so many people deny it. But Plato, Aristotle and their philosophic successors often resorted to such assertions, and philosophers in the West too could not discover the way to reason about the nature of value until modern times when so much attention has been paid to philosophical method and theory of knowledge. 2) He shows the absurd consequences of subjectivism, clearly choosing as examples the most sacred duties of Islam such as belief in one God and worship of Him, and showing that according to subjectivism these duties would have only a conventional and not an intrinsic value. The unspoken completion of the argument is: “But in fact, as all Muslims know, these duties are intrinsically right; therefore the subjectivist theory must be false”. Such an argument makes a point which was hard for Muslims to answer.

(1) Cf. II, vii, 1; *Jāmi'*, 172, “by convention” (*bil-waḍ'*).

Apart from argument, Ibn Rushd shows some feeling on this question and uses emotive language to discredit his Ash'arite opponents. He calls their views "extremely disgraceful" (*fī ghāyat ash-shanā'a*, *Manāhij*, 113.15) (1). He likes to name them "sophistical", by which he means "fallacious and specious" in a general way, but also intends a comparison with the doctrines of the Greek sophists on value. For in one of his attacks on the Ash'arite position he concludes with the remark, "All these are views like those of Protagoras" (*Jāmi'*, 172). Here he refers to the "social subjectivism" of those sophists who had defined "justice" in terms of the conventions of society or the laws imposed by governments. In this remark he displays his usual acute intelligence (2), for he has seen the generic relation between two species of subjectivism which are different in detail and which were separated by a wide gap of history and geography. Another ardent and memorable attack occurs in *Faṣl al-maqāl* (22-23), where he compares the Ash'arite theologian to an unqualified doctor of the soul who injures people by teaching them false allegorical interpretations of scripture; and he adds:

«...if he expresses to them false allegories, ...this will lead them to think that there are no such things as health which ought to be preserved and disease which ought to be cured—let alone that there are things which preserve health and cure disease” (22.20-23.1).

These words might be applied to some of the shallow social philosophies of today.

(1) Cf. *Jāmi'*, p. 172, *shanā'a*; Comm. Pl. Rep., I, xi, 3 (Heb. *meghūn*).

(2) Possible sources for Ibn Rushd's attribution of a subjectivist theory of value to Protagoras: (1) Plato, *Theaetetus*, 167c, 172a, etc., if this dialogue was available to Ibn Rushd. (2) Fārābī, *Falsafat Aflāṭūn*, ed. F. Rosenthal and R. Walzer, in *Plato Arabus*, II (London, 1943), pp. 4-5 (Arabic). This contains an allusion to Protagoras' theory of knowledge, "Man is the measure of all things", but no application to values. (3) Aristotle, *Metaphysics*, 1062b 13 ff. where Aristotle infers the application to values. Ibn Rushd's comments on the passage are lacking in *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a*, III. What Protagoras really thought on the subject is uncertain. See especially A. Capizzi, *Protagora* (Florence, 1955), pp. 40-50, 61-66, 70-71, 247-61.

Ibn Rushd as a Muslim *qāḍī* naturally used scriptural arguments to support his position, especially in *Manāhij* where he was expounding the doctrines of the *Qur'ān* as he thought they should be taught to the public. After the rational arguments quoted above from that book, he goes on:

“As for [the conclusions to be drawn from] authority (*al-masmū'*), God has described Himself in His Book as righteous (*bil-qas!*) and denied that he is a wrongdoer” (113.20-21).

Then he gives three quotations from the *Qur'ān*, none of which quite proves his case. It is sufficient to quote one as an illustration:

“*inna llāha lā yazlimu n-nāsa shay'an walākinna n-nāsa arfusahum yazlimūn*” (x, 45 Flügel/44 Cairo).

“Surely God wrongs not men anything, but themselves men wrong” (tr. A. J. Arberry).

The point of this quotation, as of the others (iii, 18/16 and iii, 182/178) is to show that God is characterized as “just”, though He is not under obligation of the Law; so justice has an objective meaning. The verse quoted, however, could quite easily be interpreted by Shafi'ites and Ash'arites in their sense: God does not wrong men, because He is above right and wrong.

So much for Ibn Rushd's arguments. We now have to consider the principal objection which he faced, the theological problem of evil. How is it that a perfect God has created evil in His world? (1) The Ash'arites avoided this problem by their definition of value. Since for them evil as a quality of persons consists of disobeying God's commands, and since God of course never does this, it follows that He is never evil. He creates the evil in the world without thereby becoming evil Himself. This logic did not appeal to Ibn Rushd, nor was it open to him to accept it, on his definition of evil. For him, any person is evil when he does certain types of acts or creates certain things having in themselves a real character of evil; thus the qualifi-

(1) This part was presented as a paper at the XXVth International Congress of Orientalists, held in Moscow, August 9-16, 1960.

cation of "evil" does seem to apply to God if He creates evil, and it makes no difference that He is not disobeying anyone's command in so doing. The problem is how to avoid this consequence of making God really evil, while at the same time upholding His creative power over everything.

The problem takes two forms, a general and a special:

1) In its general form it concerns all kinds of evil in the world: both natural evil, i.e. pain, and moral evil, i.e. wrongdoing. Why did a perfect God create any kind of evil whatever? Ibn Rushd considers the solution of Zoroastrian dualism, that evil is caused not by God but by other persons, a devil or demons; but he rejects this. The only explanation he gives for his rejection is a very brief remark that dualism implies a shortcoming (*taqṣīr*) in the supreme Agent (*Tafsīr*, 1715). Evidently dualism was ruled out of court for all Muslims, because it was polytheism. In principle he also rejects the opposite solution, that God is the cause of evil as well as good. In a passage of his *Commentary on Plato's Republic* in which he endorses Plato's doctrine (*Republic* iii, 379), he writes: "He is the absolute Good and does not do evil at any time, and is not the cause of it" (I, xi, 3). But it will be shown how this position is qualified in Ibn Rushd's more detailed theory.

His solution is to attribute evil to an impersonal force other than God, namely matter.

"As for [natural] evils (*ash-shurūr*) such as decay, age, etc., their existence is due to the necessity of matter. That is so because this existence [i.e. presumably the existence of earthly beings] is only possible on one of two conditions, either that these things to whose existence some evil is attached should not exist, or that they should exist in this condition, since more than that is not possible in their existence. An example of that is that fire is of evident use in the world, and it happens incidentally (*bil-'arad*) that it ruins many animals and plants. But look at providence (*al-'ināya*) for an animal, how it has given it the sense of touch, but that could not be in its nature without bringing it near to sensible things damaging to it" (*Jāmi'*, 170).

The view that evil is due to matter goes back to later Platonism, and is derived from suggestions of Plato in his *Timaeus* (147 ff.) and *Statesman* (268-74), though Plato's doctrine of the cause of evil is less simple⁽¹⁾. This view had a long history in later Greek philosophy. For a Muslim philosopher it presented a new difficulty which did not disturb a Greek too much: it implied that God's omnipotence is limited, that He could not have created a world completely free of evil. Ibn Rushd faced the difficulty bravely, by admitting that some things are impossible for God.

"...as for those evils which necessarily befall the individual, it is not possible to say that that does not come from God...
...As for the fact that not all things are possible [for God], it is very evident, for it is not possible for the corruptible to be eternal or the eternal corruptible, just as it is not possible for the angles of a triangle to equal four right angles or for color to be audible; and whoever says such a thing is harming human wisdom greatly" (*Jāmi'*, 171).

In this passage, which is the only one which explains his position, we see that he has chosen examples of logical impossibilities. But these are beside the point, because in his previous examples he has pointed to evils—in fire and sensation—which are not due to any logical impossibility. Granted, then, that God cannot do what is logically impossible, the question still remains whether He has done His best within the limits of the possible. To take his own examples: why could God not have provided man with something as useful as fire but which does not hurt when it touches flesh? Or provided animals with a sense of touch but also with greater alertness to what might injure them? In other words, he should have shown how matter limits providence by a necessity which is not merely the logical one of non-contradiction. This question certainly

(1) See R. Demos, *The philosophy of Plato* (New York, 1939), pp. 116-19; F. M. Cornford, *Plato's cosmology* (London, 1937), pp. 159-88; A. E. Taylor, *Plato: the Sophist and the Statesman* (London, 1961), pp. 209-10.

needs clarification if such a view as Ibn Rushd's is to justify itself (1).

2) The special form of the problem of evil in Islam concerns divine justice and human injustice. God's justice is on the surface inconsistent with His creation of men who would do injustice and then suffer for it. To be more exact, He could not be just in any familiar sense if (a) man suffers for his unjust acts, yet (b) God is Himself the ultimate cause of all man's acts. For in that case God would be making man suffer for acts for which man was not ultimately responsible. Since Ibn Rushd believed firmly in the justice of God in an objective sense, he could only avoid the contradiction by modifying the traditional view of either (a) man's suffering or (b) God's responsibility. I shall examine next what he thought on each.

(a) Man's suffering for his own injustice takes a different form in Ibn Rushd's view from that of the Mu'tazila, so that the problem of divine justice looks different as well. For the Mu'tazila, the question concerned the everlasting torment of the wicked in the next life. But Ibn Rushd almost certainly did not believe in the survival of the individual, body or soul, as an individual. If then, as he probably held, the surviving parts of the soul are united in the world soul, they cannot have personal happiness or misery in the next life. He did believe, however, that the soul in the present life produces its own happiness or misery by its acts, not as a reward or punishment sent by God but as a natural effect (*Comm. Pl. Rep.*, I, xi, 5-7). Thus he

(1) A similar problem arises about Plato's teleological explanations of human anatomy in *Timaeus*, 73 ff., especially 75 a-c. See Cornford, *Plato's cosmology*, pp. 175-76. For instance, the usefulness of bone in the body is due to its hardness, but this involves disadvantages because "the constitution of bone was unduly brittle and inflexible" (74 a-b). We may ask why. Plato's conception of the "necessary accident" (*sunebainen ex anangkes*, 77a) would reveal a logical difficulty all too sharply, if we understood "necessity" in a modern sense. But see Cornford, pp. 162 ff., on the meaning of *anangkē*. If it is a name for the disorderly, uncontrollable forces of nature, an accident can be "necessary" in this sense. The fact that God cannot altogether control nature raises no theological difficulty for Plato, but it does for a Muslim faced with divine omnipotence.

writes, "Man is just in order to gain in his soul by justice, and if he were not just that good would not exist" (*Manāhij*, 117.4-5). This is Platonism. And though such a view alleviates the problem of divine justice, since it no longer concerns eternity, it does not solve it. There is still a problem of how a just God can create men with diseased souls ⁽¹⁾. Thus, since Ibn Rushd's answer on (a) does not solve the problem of divine justice, the weight of his solution must fall on (b), if anywhere.

(b) Does God cause human injustice? The answer depends on Ibn Rushd's theory of the human will (*al-irāda*), in its relation to the divine will. This is found mainly in a passage of *Manāhij* (104-13) where he discusses the problem of predestination. His starting-point is the well known principle of jurisprudence that choice (*al-ikhtiyār*) is a condition of human obligation (*Faṣl*, 13.21). Since we are certainly under obligation we must therefore have choice. This means that we will our own acts. A willed act can be contrasted with a compelled movement in at least this respect: that a willed act comes about through an operation of the agent's mind, while a compelled act comes about through outside forces bringing about the act directly. The Jabariya, he says, were wrong in assimilating willed acts to compelled acts, and the Ash'arites held what amounted to the same thing, "for if the acquisition (*al-iktisāb*) and the acquired act are created by God the Exalted then the servant is unavoidably compelled to his acquisition" (*Manāhij*, 105.20-21). So far it looks as though Ibn Rushd is an advocate of free will, like the Mu'tazila. Such a view provides a solution of the problem of evil, by making man responsible for it. But Ibn Rushd rejects the Mu'tazilite view as undermining God's power, because it does not allow for the fact that God creates all acts. He therefore proposes what he claims

(1) There is also a problem arising from the suffering of the *victims* of injustice: how is this suffering compatible with God's justice, when there is no personal survival in which the balance of happiness would be adjusted in their favor? Ibn Rushd does not mention this problem; we can well understand that he was reluctant to draw attention to his impersonal view of the future life.

is a middle solution which allows for both man's obligation and God's creation. This is, ostensibly, a theory of co-operation between human and divine will.

But when we study the details we find that in reality he gives the ultimate decision to God, through a theory of complete determination of human acts. They are determined by God in three ways.

(i) He has made the "secondary causes" in the world, the forces of nature which react on each other in a regular way, and it is through their operation that an act of ours becomes effective. Thus, for example, I can only hit a target with an arrow because God has determined that the flight of the arrow must correspond in a certain way to the force and direction of the bow. God has made the laws of nature. (*Manāhij* 107.4-8).

(ii) Secondary causes also determine immediately the decision of the will itself.

"And these external causes that God has subdued not only complete or hinder the acts which we wish to do, but they are also the cause of our willing one of the two opposites; for the will is only a desire which is produced in us by some imagination (*takhayyul*) or judgement (*taṣḍīq*) of something, and this judgement is not due to our choice, but is something which happens to us from external events" (107.8-12) (1)

For instance, we necessarily (*biḍ-ḍarūra*) desire and move towards what is desirable, and hate and shun what is repulsive (107.12-15). That this is Ibn Rushd's view can easily be confirmed from his debate with Ghazālī in *Tahāfut at-tahāfut* on the possibility of choosing between equals. Ibn Rushd denies this possibility, because for him the will always requires a sufficient cause to move it, the existence of a stronger desire, which in turn is caused by a stronger stimulus (34 ff.).

(1) Cf. *Faṣl*, 13.18-20: "For assent to a thing as a result of an indication [of it] arising in the soul is something compulsory, not voluntary: i.e. it is not for us [to choose] not to assent or to assent, as it is to stand up or not to stand up".

(iii) But God's determination of our wills penetrates even further, into the internal background of our acts of willing. For if we desire certain things, that is due not only to the nature of the objects but also to our own predispositions; and these are created by God who has made the human species with a certain nature, with individual members varying within definite limits (114.15-17).

Thus from all sides the will of man is determined: God is the ultimate cause of the effects of our acts, of our stimuli and of our very natures. This means that He is the ultimate cause of our unjust as well as our just acts. Consequently the problem of God's justice still remains to be solved.

Ibn Rushd presents his solution in the course of a discussion on the correct interpretation of the predestinarian verses of the *Qur'ān*. For example,

"*yuḍillu man yashā'u wa yahdī man yashā'u*" (xvi, 95/93, etc.)

"He leads astray

whom He will, and guides whom He will" (tr. Arberry).

He denies that this sentence should be taken in its most obvious senses, that God leads astray particular men, or creates them with a predisposition to go astray (*Manāhij*, 114. 5-14). He says that the verse

"refers to the antecedent [divine] Will which required that there should be among the kinds (*ajnās*) of beings creatures who go astray, i.e. predisposed to go astray by their natures, and impelled to it by causes of misguidance, both internal and external, which surround them" (114.15-17).

Now what does this mean, if it does not mean that God creates certain men predisposed to wrongdoing? The key to understanding Ibn Rushd's interpretation of the verse is furnished by his doctrine of providence, which is expounded in several places in his writings (1). The relevant point is that providence does not extend to particulars but only to species. Therefore God has not decided to make this individual just and

(1) *Jāmi'*, 171; *Tafsīr*, 1607; *Tahāfut*, 504.

that unjust, but only to make a species among whom a certain number of unknown individuals would necessarily be just and a certain number unjust. In this way he removes from God the imputation of directly creating erring individuals (1).

But this position still does not solve the problem of God's justice, for it suggests one remaining objection:

“What need was there to create a class (*şinf*) of creatures who by their natures would be predisposed to go astray—the extreme of injustice?” (*Manāhij*, 115.6-8).

We can now understand this question in the light of his theory of providence. It means, Why did God create any species of whom *some* would be unjust (even if He did not know which individuals would have this fault)? Why did He not create a human species pure of injustice, with no unjust members at all? Ibn Rushd's answer (115.7-16) to this crucial question is that God chose to create a minority of bad natures for the sake of the majority of good ones; and this was made necessary by “the natural elements (*al-ḥabī'a*) from which He created man and the composition (*al-ḥarkīb*) in which man was formed” (115.9). The only alternative would have been not to create man at all, and that would have meant renouncing the greater good (2).

That is as far as Ibn Rushd goes towards settling the question. Two criticisms may be made. One is that we still wonder why the composite nature of man entails that a certain number

(1) *Jāmi'*, 171, shows that he is conscious of this consequence as one of the advantages of his theory of providence: “...he who says this [that providence covers all particulars] necessarily ascribes injustice to divinity, because if it undertakes the direction (*tadbīr*) of each individual, how could evils belong to individuals without divinity directing them?”

(2) Cf. St. John of Damascus, *De fide orthodoxa*, II, 21, for a similar argument about God's omniscience and justice and man's sinfulness: God created people who He knows will sin; but if He had refused to create them, evil would have won a victory in preventing the creation of some people with potentialities for good. In *Nicene and post-Nicene fathers*, IX. St. John's argument, however, is based on the idea of human freedom which necessarily carries the risk of sin. Such a solution was not open to Ibn Rushd, when once he had rejected the Mu'tazilite position that man is the creator of his own acts. Ibn Rushd's doctrine on evil can be traced more clearly to Ibn Sinā, at this and other points.

should be defective, and why an omnipotent "Giver of forms" (*wāhib aṣ-ṣuwar*) could not have combined only good forms. But perhaps we should ask this question of Plato, from whom ultimately Ibn Rushd derived the doctrine that composition is a cause of corruption (1). The other criticism is that, even if we accept the explanation of the evil in man as due to his composite nature, this still does not solve the problem of divine justice, for it merely says that some men must be evil and suffer for the good of the whole. Admitting for the sake of argument that God could not do better than this, we still feel that it is less than perfect justice on His part, and He is supposed to be perfectly just, not merely "as just as He can be, in the circumstances".

Thus Ibn Rushd does not satisfy us about the problem of evil in its general and special forms. But perhaps no one could have done so, given the premisses from which he had to start. At any rate he thought deeply about the problem and made an ingenious attempt at a solution, using all the knowledge and ideas he had acquired from his rich heritage of Greek and Islamic thought.

B.

Philosophical ethics discusses questions concerning value as it is attributed to human life, acts and character. The questions of this order which Ibn Rushd discussed philosophically are primarily those of the Greek philosophers, especially Aristotle. His thought is therefore best understood if we examine at least the primary questions in an Aristotelian order, which will show the logical links between these questions and answers even though Ibn Rushd himself has left only isolated remarks..

1) What is the good or end for man as an individual? Ibn Rushd's most general answer seems to be that it is happiness (*as-sa'āda*). This is implied in a sentence of the *Commentary on Plato's Republic* (I, x, 8), where he is quoting from Fārābī:

(1) See Demos, *The philosophy of Plato*, p. 118.

“The kinds of ultimate happiness which are the ends of the acts of human virtue are represented [in allegories] by corresponding goods such as are [commonly] supposed to be the ends” (1).

Here, endorsing Fārābī, he takes “happiness” and “good” as equivalent in meaning. Other evidence occurs in *Faṣl*:

“Right practice consists in performing the acts which bring happiness and avoiding the acts which bring misery” (19.1-2).

Since there is little doubt that “right practice” is also definable as that which brings about the good, the equivalence of happiness and good can be taken as highly probable. It is what we should expect of an Aristotelian and a Muslim.

2) What does true happiness consist of? First of all we must ask: Did Ibn Rushd think of this present life, or the life of eternity, as that whose happiness is the end of human action? We should expect him as a Muslim to give priority to the future life. In fact he does so verbally in several statements of *Faṣl* and *Manāhij* (1), such as the following in *Faṣl* which immediately precedes the sentence just quoted above:

“True science is knowledge of God, Blessed and Exalted, and the other beings as they really are, and especially of noble beings, and knowledge of happiness and misery in the next life (*as-sa’āda al-ukhrāwīya wash-shaqā’ al-ukhrāwī*)” (18.21-19.1).

But it is hard to believe that Ibn Rushd really thought of this happiness as an end which could be brought about by individual action, because his commentaries on Aristotle’s

(1) My translation, direct from Fārābī, *Taḥṣīl as-sa’āda*, in *Rasā’il al-Fārābī* (Hyderabad, 1926), p. 41. The passage is about allegorical representation of spiritual things by physical ones, in myths or religious books, for the sake of popular understanding: eg. in accounts of the pleasures of paradise. Rosenthal’s translation of the sentence is not altogether clear. The source in Fārābī has been pointed out by J. L. Teicher in his review of Averroes-Rosenthal, *Journal of Semitic Studies*, 5 (1960), pp. 176-95. Teicher (pp. 183-84) thinks the whole passage is a gloss by a commentator; if he is right, it cannot be used as evidence for Ibn Rushd.

(2) Cf. *Faṣl*, 14.20 ff, 22, 7; *Manāhij*, 122.6.

De animā lead us to conclude that he did not believe in the individual survival of any part of a man's soul. So it may be that in the passages referred to he is only paying lip service to the public belief, in two exoteric works, whereas his real views are shown in his commentaries.

Here it may be objected that a commentary is in the first place an exposition of someone else's thought, not necessarily shared by the commentator. But in Ibn Rushd's case the difficulty is less than might be supposed since all his work shows him as a faithful Aristotelian. The *prima facie* assumption, then, must be that Aristotelian assertions by him in the commentaries represent his own opinions. With this in mind, let us consider some of his statements about man's happiness in his *Commentary on Plato's Republic*. He says in the opening chapter (I, i) that the other human perfections exist "for the sake of the speculative ones", i.e. the perfect development of man's intellectual powers in their theoretical exercise (I, i, 10). Elsewhere he states that the end of man is the excellent performance of those activities which are peculiar to him, i.e. those of the rational soul (II, viii, 9-ix, 1). He proceeds in the following chapters (II, ix-xiii) to specify the kinds of end, corresponding to the functions of the rational soul, and states that the excellence of the theoretical part is the supreme end, to which that of the practical part is subordinate, at least in part. All this is Aristotelian ⁽¹⁾, and the fact that it comes in a commentary on Plato should reassure us that it is Ibn Rushd's own view. But confirmation is found in *Manāhij*, which is not a commentary. Here it is said that all creatures are made to attain their end in acts peculiar to them, and the peculiar acts of man are those of the rational soul. This has two functions, cognitive (*'ilmī*) and practical (*'amalī*), so it is required of man (as his end) that he should perfect himself in both functions through acquiring theoretical and practical excellence (119.11-18). This again is nothing but a statement of Aristotle's doctrine.

(1) See especially *Eth. Nic.*, i. 7, x, 7.

Now all these statements on man's happiness refer to the present life. We can therefore conclude at least this much: that even if Ibn Rushd believed in some kind of happiness for the individual in another life, he had little to say about it; and that whenever he refers to human happiness as a specific kind of life and an end to be achieved by action he always writes in terms of this life. We have seen how he thinks of the happy life: as the perfect activity of the rational soul, and especially of its purely intellectual functions.

3) What is the relation of right action and practical virtue to the supreme end? Ibn Rushd appears to take a straight teleological position, defining right action as that which leads to the end.

"everything that leads to (*she-yābhī al*) the end is good and beautiful, whereas everything that impedes it is evil and ugly" (*Comm. Pl. Rep.*, II, vi, 5).

"Right practice consists in performing the acts which bring (*tuḥīd*) happiness and avoiding the acts which bring misery" (*Faṣl*, 19.2-3).

In these sentences, the words "leads to" and "brings" naturally suggest to us means to ends, which are exterior to ends themselves. This interpretation would exclude the supreme activities mentioned previously from being called "good" and "beautiful" and "right practice", and that would not be in accord with Ibn Rushd's outlook in general. We must understand him in Aristotelian terms. Aristotle was aware of the distinction between the intrinsic value of acts, in so far as they constitute ends in themselves, and their instrumental value as means toward these ends; but his language often fails to make the distinction where it is needed. Thus he speaks of "means" where he refers to or includes "constituents" of the end. Among constituents of the end Aristotle gives primacy to theoretical activity, but he also includes practical or moral activity in the case of most people for whom this is the highest attainable end (*Eth. Nic.*, x, 8). It is safe to assume that Ibn Rushd follows his master.

Now the immediate means to the perfection of these final activities are the intellectual and moral virtues, settled dispositions of good character. Of these two, Ibn Rushd emphasizes the moral or practical virtues in a passage of *Tahāfut* (581.5-8); but this emphasis may be due to the context.

He goes on to say that these practical virtues can best be strengthened by religious beliefs and practices (581.8-11). Here he has added a religious, Islamic element to what is in Aristotle, but the principle is the same, that sound moral beliefs and acts build up the virtues. Besides, there is much in Plato's *Republic* and *Laws* that supports his view of religion as a means of moral education.

Here we are in the realm of means in the proper sense.

"the acts which gain for (*lukassib*) the soul these virtues [theoretical and practical] are the good and beautiful ones (*al-khayrāt wal-ḥasanāt*), while those which hinder it are the bad and evil ones (*ash-shurūr was-sayyi'āl*)" (*Manāhij*, 119.19-20).

In the light of the two quotations given above it is best to understand this statement as a *definition* of good and evil acts.

In all this Ibn Rushd affirms the dependence of the rightness of actions on the happiness of the agent. This strikes a modern person as queer and mistaken; we look for a social criterion of rightness.

4) How does man know what is right in particular situations? So far we have drawn our understanding of Ibn Rushd from one side of his work, the philosophical and theological. For the present question we shall have to compare what he wrote on that side with his words as a jurist; and this will raise some problems of harmonization.

As a philosopher, he takes the Aristotelian position that man can know the right by practical wisdom (Greek *phronēsis*). In commenting on Plato's doctrines of the state and the soul (*Comm. Pl. Rep.*, I, iii), he says with Plato that moral virtue exists in a man when the rational element of his soul rules over the other elements.

“This means that he will be impelled towards things which are worthy of impulse, in such measure and time as the intellect judges right” (I, iii, 3).

How practical wisdom proceeds in making moral judgements is mentioned in his commentary on the *Nicomchean Ethics*, but he merely paraphrases Aristotle and there is no need to describe Aristotle’s doctrine. The important points for our survey are that Ibn Rushd believed that reason can find out at least a part of what is right, and that this belief presupposes the objective character of the right, which he actually upheld strenuously as we have seen.

As a jurist, Ibn Rushd writes a different language. In *Bidāyat al-mujtahid* (1-5) he expounds briefly the classical theory of jurisprudence, making clear its basic principle that all judgements of what is lawful have to be derived, directly or ultimately, from the texts of the *Qur’ān* and Traditions. Practical morality is known from the *sharī’a*. In *Faṣl*, instead of stating the problem of the book directly in moral terms, “Is it right for Muslims to study philosophy?”, he prefers to state it in the language of *fiqh*, deriving the law (i.e. the practically right) from scripture:

“The purpose of this treatise is to examine, from the standpoint of the study of the Law, whether the study of philosophy and logic is allowed by the Law, or prohibited, or commanded—either by way of recommendation or as obligatory” (1.7-9).

Such language at first glance suggests an acceptance of the Shafī’ite-Ash‘arite “command” theory of value, referred to above as “theistic subjectivism”, which Ibn Rushd vigorously opposed as a philosopher and theologian. But in fact his use of this language does not carry such an implication. Like the Mu’tazila in an earlier period, he thought of the *sharī’a* as a source of law, of divine origin, which reveals and commands to man *what is objectively right*. Thus there is no incompatibility between the assertions of Ibn Rushd the philosopher and Ibn Rushd the jurist. His own reconciliation of the two is made clear in the *Commentary on Plato’s Republic* (II, vi, 4-5). After stating that the *sharī’a* of Islam prescribes for religious knowledge and practice, he says:

“Its intention as regards this purpose is essentially the same as that of philosophy in respect of class and purpose”.

“Therefore some people are of opinion that these religious laws only follow ancient wisdom. It is obvious that Good and Evil, beneficial and harmful, beautiful and ugly are in the opinion of all these men something that exists by nature, not by convention. This means that everything that leads to the end is good and beautiful, whereas everything that impedes it is evil and ugly. This is evident from the nature of these laws and in particular our own law. Many people of our region hold this opinion about our own law”.

It is clear enough that Ibn Rushd shares the opinion of these people.

5) But why is it ever necessary to proceed through the *sharī'a* if man can have direct access to knowledge of the right through his reason? The need for the *sharī'a* is at least partly explained in the parable of the doctor and the Legislator in *Faṣl*. The doctor's aim is

“to preserve the health and cure the diseases of all the people, by prescribing for them rules which can be commonly accepted... He is unable to make them all doctors, because a doctor is one who knows by demonstrative methods the things which preserve health and cure disease” (22.9-13).

This view is stated again very clearly in *Tahāfut*:

“In short, the religions are, according to the philosophers, obligatory, since they lead towards wisdom in a way universal to all human beings, for philosophy only leads a certain number of intelligent people to the knowledge of happiness ⁽¹⁾ and they therefore have to learn wisdom, whereas religions seek the instruction of the masses generally” (582.7-11).

So practical wisdom can be used effectively only by the wise; it is too weak in most people, who have to follow laws and rules given by a religion. Ibn Rushd adds that this majority

(1) *ta'rīf sa'ādat ba'd an-nās al-'aqliya*. Or, “leads a certain number of people to the knowledge of intellectual happiness”?

includes the wise themselves when they are young, and that throughout their lives they should show respect for the teachings of their religion.

Does he go still further in justifying religion as a guide to morality? Do the Legislators, the prophets who found religions, have knowledge of moral truths not attainable even by the wise in their maturity who use practical reason? To give a full answer to this question would require a far-reaching study of Ibn Rushd's doctrine of prophecy, as well as of the Aristotelian doctrine of practical reason; this would take us beyond the scope of this article, and I shall content myself here with a few provisional remarks. One of the most significant passages for this question occurs in the last section of *Tahāful* where Ibn Rushd writes:

“And never has wisdom (*al-ḥikma*) ceased among the inspired, i.e. the prophets, and therefore it is the truest of all sayings that every prophet is a sage (*ḥakīm*), but not every sage a prophet; the learned (*al-‘ulamā’*), however, are those of whom it is said that they are the heirs of the prophets” (583. 12-584.1).

This sentence asserts that prophets have wisdom, which must certainly include practical wisdom; but they have something more. What this is is stated soon afterwards:

“Every religion exists through inspiration and is blended with reason. And he who holds that it is possible that there should exist a natural religion based on reason alone must admit that this religion must be less perfect than those which spring from reason and inspiration” (584.3-6).

What, then, is the distinctive contribution of inspiration to moral knowledge, over and above what could be supplied by the practical reason of an intelligent and educated person? A part of the answer is found in *Faṣl* where Ibn Rushd lists three unique and miraculous properties of the more « popular » religious *dicla* of the *Qur’ān*:

“There exist none more completely persuasive and convincing to everyone than they” (25.14-15).

This emphasizes their imaginative quality of expression and does not indicate any difference in content from what practical reason would provide (1).

But a passage in *Manāhij* (100-101) seems to go much further, and to attribute to prophets a knowledge of the content of morality which is unattainable by ordinary intellectual methods. Ibn Rushd is discussing how the *Qur'ān* proves its miraculous and prophetic character, and he argues that the most fundamental way is that

“The Laws (*ash-sharā'i'*) which it includes on doctrine and practice are such as could not be acquired by learning (*bit-la'allum*) but [only] by inspiration (*bil-wahy*)” (100. 8-9).

For the knowledge of the right legislation can only be attained when the Lawgiver has acquired knowledge of God (on a basis of knowledge of the universe), of human happiness in the next life, the nature of the soul, and the actions and virtues which procure happiness, in their right proportions; and on top of all this he must know how much the masses should be told for their own happiness, and how they should be told it.

« Thus we find all this determined in the scriptures. And all or most of this only becomes clear through inspiration, or else [in the remainder] its explanation through inspiration is superior [to a purely rational explanation]” (101- 3-5).

“And all this, or most of it, cannot be grasped by learning (*la'allum*), art (*ṣinā'a*) or rational wisdom (*ḥikma*). This can be understood for sure by whoever has practised the sciences—especially [with respect to] the making of divine Laws and the drafting of statutes (*waq' ash-sharā'i' wa taqrīr al-qawānīn*), and the indications of conditions in the next life » (101. 8-10).

Then he concludes that since the *Qur'ān* contains the whole of this knowledge in the most perfect form possible, it must be divinely inspired. As the final proof he adduces the supposed

(1) The other two properties are connected with the allegorical art of scripture, but this is only found in its doctrinal or homiletic passages. Its practical precepts are always made plain to everyone (*Faṣl*, 9.15-16).

illiteracy of Muḥammad. What are we to make of this passage? Taken in isolation, it would have to be regarded as Ibn Rushd's real and final conviction. But in the light of the rest of his work there is reason for doubt, because it seems to say too much. For nearly all the subjects which he says can only be known through inspiration had in fact been studied thoroughly in his own philosophic and scientific work as well as those of the Greek and other Muslim philosophers. Take psychology, for instance, which he describes here as «the knowledge of what the soul is and of its substance" (100.20): it is hard indeed to believe that Ibn Rushd thought this was better known or better explained through scripture than through philosophy. Bearing in mind, then, that *Manāhij* is an exoteric work, I shall have to leave this question in suspense. But enough reasons have been given previously to justify the usefulness of scripture to morality, in teaching morality effectively to the majority of people.

6) What, in Ibn Rushd's view, was the function of the Islamic lawyer in the moral order? He wrote little on this question, either because he had no occasion to discuss it in his philosophical or legal works, or because he held views on it which if stated too plainly might have offended the *faqīhs*, who were his professional colleagues, and endangered his own career. But the *Commentary on Plato's Republic* contains a discussion which is very revealing (III, i, 6-9). First he declares that the true king of an ideal state must combine wisdom, intelligence, rhetoric, imagination and the military ability to conduct *jihād*, and must be free of physical defects. Here Ibn Rushd has combined the qualities of Plato's philosopher king with some of the traditional qualifications of a caliph, following Fārābī's idea of the identification of the philosopher, king, lawgiver and *imām* (1). The wisdom of this ruler must clearly include practical reason if he is to fulfil his functions. Then he goes on:

(1) Cf. also II, i, 6. But Teicher regards this paragraph as part of a gloss (*op. cit.*, p. 191).

« It also happens sometimes that the prince of this State will be one who does not attain this status, that is, the dignity of king, yet he is expert in the laws which the first [lawgiver] laid down, and possesses a [power of] good conjecture so as to deduce from them what the first did not expound for every single legal decision and every single lawcase. To this category of knowledge belongs the science called among us the art of jurisprudence”.

He who can do this is “the legal expert” (Heb. *dayān*, Ar. *faqīh*). This passage goes beyond interpretation of Plato, and should be understood as expressing Ibn Rushd’s own opinion. It shows that he thought of *fiqh* as on a lower level than the wisdom of a philosopher king. It also indicates what the activity of the *faqīh* is: it is not the direct exercise of moral judgement (practical wisdom), but deduction of moral decisions from scripture. This is legal reasoning or legal analogy (*qiyās fiqhī*) (*Faṣl*, 3). It is justified in *Bidāyat al-mujtahid*, as against Zahirite condemnation of it, by the ordinary argument of classical Islamic jurisprudence, neatly stated as follows:

“But the indication of intellect supports its correctness, because occurrences [in the relations] between people are infinite [in variety], whereas texts, acts and decisions [of the Legislator] are finite, and it is impossible for something finite to correspond to something infinite” (2-3) (1).

To perform this operation expertly is, of course, a respectable profession. Yet for Ibn Rushd it must be no more than an employment of dialectical, not demonstrative reasoning, in the Aristotelian senses; for it works from commonly accepted premisses, not from principles of reason.

He himself could work sincerely as a *qādī*, because he believed in the worth of the *sharī’a* as a guide to practice for most people and most cases. If ever he thought that in his work he was employing practical reason, not mediated by the *sharī’a*, he

(1) Cf. Shahrastāni, *Kitāb al-milal wan-nihal*, ed. M. Badrān (Cairo, 1954), Vol. I, p. 180.

did not proclaim this operation which would have appeared to most Muslims as an arrogation of the right to free opinion (*ijtihād ar-ra'y*), such as had long ago been condemned by all schools of law. To announce it would have aroused hostility on the part of his fellow lawyers and discredited philosophers in Andalus. And apart from considerations of prudence it would also have been morally wrong, in his eyes, because it would have set a dangerous example and encouraged other lawyers to follow him who did not have the necessary "demonstrative" education and abilities. We do not hear of attacks on Ibn Rushd's legal career, but only on his opinions on matters of religious doctrine. It is therefore safe to assume that he kept to himself his views on practical wisdom in law, or hinted at them quietly in commentaries, where they would only be read by earnest students of Plato and Aristotle.

An indication of how he may have thought practical reason could be used in legal decisions is found in the *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, 248r (on Book v, ch. 10). He quotes Aristotle's definition of the equitable as "a correction of law where it is defective owing to its generality", and illustrates this from the Islamic law of *jihād*. It is stated as a general injunction to make war on all non-Muslim nations at all times. But the Muslims have suffered much harm from taking it thus generally. "This happened from their ignorance of the intention of the Legislator, and for this reason it should be stated that peace is preferable [as a rule], and war only sometimes". Such correction of positive law by equity implies the existence of a natural right, to which the Legislator conformed, and by our direct knowledge of which we may interpret his intentions (1). This operation would be equivalent

(1) L. Strauss, *Natural right and history* (Chicago, 1953), attributes to Ibn Rushd (243 v) an interpretation of Aristotle, *Eth. Nic.*, v, 7, which "implies the denial of natural right proper" (p. 159). "According to Averroës, Aristotle understands by natural right "legal natural right" (p. 158). Cf. also Strauss's *Persecution and the art of writing* (Glencoe, Illinois, 1952), p. 97, n. 5. But the chapter in Aristotle is about *political right or justice (politikou dikaiou)*, i.e. justice as embodied in the laws of states. See H. H. Joachim, *Commentary on the Nicomachean Ethics* (Oxford, 1951), pp. 153-56. Ibn Rushd therefore merely makes the sound observ-

to the "judgement of public interest" (*istiṣlāḥ*) which had never quite been suppressed in the accepted theories of Islamic jurisprudence. But so far as I know Ibn Rushd never made this equation, which would have been theoretically most enlightening, if he had attempted in writing to harmonize Islamic law with philosophical ethics, as he harmonized Islamic doctrine with natural philosophy, psychology and metaphysics.

George F. HOURANI
(Ann Arbor, Michigan)

ation that in spite of its relative invariability even the "natural" (*phusikon*) kind of political justice is only quasi-natural because it is still man-made. "*lex autem non naturalis, genere quidem quasi naturalis est, et non est in ea diversitas*" (243v). The question is about a *jus gentium*. Natural right, in the sense of objective moral right independent of laws, is not discussed here at all, either by Aristotle or by Ibn Rushd.

The interpretation of Aristotle as a conventionalist would indeed be surprising in Ibn Rushd, (1) because he must have known from other passages, such as the accounts of the other virtues, that Aristotle believed in natural right, and (2) because Ibn Rushd himself believed in it, as shown above, and would have been much agitated at finding a contrary view in Aristotle.

MÉTIERS VILS EN ISLAM

La tendance de l'islam vers une égalité de principe entre les Croyants est profonde dans la doctrine et, en dépit de multiples et graves entorses, perceptible aussi dans les faits. Peut-être cependant faut-il lui reconnaître moins de force, dans la pensée comme dans l'action, qu'à la notion fondamentale de fraternité musulmane, dont les effets et les limitations, dans leur permanence comme dans leurs fluctuations, demanderaient à être étudiés de près. La révélation coranique elle-même, encline à donner la préférence devant Dieu aux plus pieux d'entre les fidèles (XLIX, 13), institue, sur le plan social, une fraternité plutôt qu'une égalité. L'esprit des réformes qu'elle entend promouvoir, en ce dernier domaine, est à la fois ferme et modéré ; si elle a contribué à briser certains cadres et à modifier certains concepts, elle est loin de partir à l'assaut de l'ordre établi. Parmi les versets qu'invoquera volontiers plus tard un conservatisme désireux de justifier et d'enraciner les inégalités sociales, le Livre énonce : « Nous les avons élevés les uns au-dessus des autres en degrés (*darajāt*), pour que les uns prennent les autres comme serviteurs » (XLIII, 32, et cf. VI, 165). Le Coran édicte des mesures importantes en faveur de la femme ; mais il entérine son infériorité (IV, 34). Il vise à réduire l'esclavage, mais il regarde le statut servile, s'agit-il même d'esclaves musulmans, comme conforme au plan divin (XVI, 71, 75, XXX, 28). La défiance qu'il manifeste envers les Arabes nomades (p. ex. IX, 97, XLIX, 14) a pu autoriser, par la suite, des réticences à leur endroit. En revanche, la voie était ouverte, notamment par la sourate XXXIII, même si on laisse de côté toute idéologie *šī'ite*, à une prise en considération privilégiée du Prophète et

de la famille de celui-ci. La doctrine classique, il est vrai, qu'elle s'appuie ou non sur des « Traditions » admises comme complémentaires du Livre, n'a pas accordé une très grande place aux différences généalogiques ou sociales entre musulmans mâles de condition libre. Il n'en est que plus instructif d'observer celles qui sont retenues.

Notre attention va se concentrer, dans la présente étude, sur la disparité des professions, et principalement sur le traitement discriminatoire dont certaines d'entre elles sont victimes chez nombre de docteurs. Précisons tout de suite qu'il convient de mettre hors de question les professions qui violent, de par leur nature, les interdits coraniques frappant, outre les relations sexuelles illicites, le prêt à intérêt, la consommation du vin, les jeux de hasard : elles sont d'emblée, bien entendu, formellement condamnées. A côté d'elles peuvent être suspectes, à des degrés divers, celles qui simplement risquent de favoriser telle ou telle de ces pratiques ou d'inciter à un comportement immoral ou inhumain ; elles suscitent la méfiance des hommes de religion, ce qui ne va pas toujours sans conséquences juridiques, encore qu'elles ne puissent tomber sous le coup d'une franche interdiction ; nous en rencontrerons quelques-unes au passage, chemin faisant. Mais l'essentiel de notre recherche portera sur des professions qui n'encourent pas un pareil reproche, ou qui ne pourraient que très difficilement l'encourir, et qui néanmoins dans la pensée islamique sont traditionnellement discréditées.

Les professions en cause sont essentiellement des métiers manuels, ou qui leur sont assimilés. Cependant ce n'est point ici le travail manuel en tant que tel qui est dédaigné. La tradition religieuse musulmane, au contraire, s'efforce de le valoriser. Dans une société où l'activité économique reconnue comme supérieure et la plus honorée est celle du marchand, du négociant, non du producteur, les moralistes tentaient d'ordinaire de rehausser le rôle de l'agriculture et de l'artisanat : leur zèle insistant serait déjà révélateur d'une tension entre la théorie et le réel. Les influences šī'ites ou šūfies peuvent avoir joué dans ce secteur, accentué une tendance naturelle chez les penseurs. La plupart des maîtres accordaient une égale licéité aux quatre moyens fondamentaux qu'ils constataient de gagner

sa vie ou de se procurer des revenus : agriculture (et élevage), artisanat, commerce, salariat. Mais des questions de précellence entre ces grandes catégories comme à l'intérieur de chacune d'elles demeurent, que ne suffit pas à écarter la considération du caractère indispensable et de la complémentarité mutuelle des divers métiers — thème banal —, non plus que l'énumération complaisante des activités professionnelle exercées par les anciens Prophètes ou les tout premiers musulmans.

Fort suggestif est, parmi les textes anciens ou classiques, l'opuscule que l'école hanafite a transmis, sous le titre d'*al-Iklisāb fī-r-rizq al-mustalāb*, comme remontant au grand disciple direct d'Abū Ḥanīfa, Muḥammad b. al-Ḥasan aš-Šaiḇānī (m. 189/805), à travers le résumé dû à un élève de ce dernier, Muḥammad b. Samā'a (m. âgé en 233/847-8). Plusieurs indices incitent, à mon sens, à quelque suspicion à l'égard d'une paternité aussi haute, à moins de supposer un remaniement ultérieur (1). De toute façon, ce petit ouvrage peut être tenu pour représentatif d'une attitude moyenne qui s'est fait jour chez nombre de sunnites assez tôt : il justifie tout gagne-pain honnête, en opposition à la fois à ceux qui prônent un quiétisme ascétique et à ceux qui dévalorisent certains métiers. Les allusions coraniques au commerce, que l'on invoque en faveur de sa licéité, sont à prendre, assure-t-il, au sens propre, non au sens figuré (p. 20). Agriculture, artisanat, commerce ont été pratiqués par les grands Anciens : Adam fut agriculteur et meunier, Noé charpentier, Idris tailleur, Abraham marchand d'étoffes, David fabricant d'armures (Coran, XXI, 80, XXXIV, 10-11), Salomon vannier, Zacharie charpentier, Jésus vivait du filage de sa mère et parfois glanait, Mahomet fut à divers moments berger ou cultivateur, Abū Bakr était marchand

(1) Éd. Caire, 1938, 90 p. Mes motifs de suspicion quant à la paternité, ou du moins à la date de la rédaction définitive de l'ouvrage sont, outre le style et l'allure générale, les citations qui mettent en cause les Karrāmiyya (pp. 24, 68). Aḥmad b. Ḥanbal et Ishāq b. Rāhūyeh (p. 59), les zāhirites (p. 78), les fuqahā' hanafites (p. 82), et aussi l'allusion nette que fait le grand hanafite du ^v^e/_xⁱ^e siècle as-Sarāḥsī, qui l'a commenté, à son caractère peut-être apocryphe (*Mabsūf*, t. XXX, p. 244). S. D. Goitein s'est servi de l'*Iklisāb* au cours d'un article intéressant des *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. III, 1957, pp. 586-590, mais pour un propos différent du nôtre, et sans se poser la question d'authenticité.

d'étoffes, 'Umar et 'Uṭmān négociants en denrées alimentaires (pp. 16-18, 21-22) (1). Les « degrés » entre les hommes, auxquels réfère le Coran (voir ci-dessus), sont à comprendre essentiellement comme l'expression d'une structure de solidarité sociale, dans laquelle chacun a besoin d'autrui : le pauvre de l'argent du riche, le riche du travail du pauvre, l'agriculteur et le tisserand du travail l'un de l'autre (p. 43). L'auteur refuse, « avec la plupart des fuqahā' », de ne déclarer licites qu'en cas de nécessité les métiers que l'opinion commune taxe de « bassesse » (*danā'a*) : le blâmable, le vil, le dégradant, ce n'est pas la nature du gagne-pain, mais la malhonnêteté, la déloyauté dans l'exercice de la profession (pp. 35-36). Cependant, en dépit de ces déclarations de principe, les questions de précellence ne sont pas exclues ; il essaie de les situer sur un autre plan. Rappelant le débat, qui divisait « ses maîtres », entre le commerce et l'agriculture, il souligne que la majorité d'entre eux accorde la préférence à cette dernière comme étant d'une plus large utilité (*afḍalu... li-annahā a'ammu naf'an*) parce qu'elle renforce l'aptitude physique de l'homme à remplir ses devoirs religieux, et parce que la charité y est plus manifeste (*aṣ-ṣadaqa... aẓhar*) du fait que les animaux comme les humains en bénéficient. Le gagne-pain, ajoute-t-il, d'où est absente l'œuvre de charité (*taṣadduq*) n'a point de précellence (*afḍaliyya*) : il en est ainsi du tissage (*ḥiyāka*), bien que celui-ci rende un service d'entraide (*ta'āwun*) pour l'accomplissement de la prière [en permettant de couvrir la nudité] (pp. 37-38).

Une hiérarchie des valeurs concernant les métiers (*ḥiraf, ṣinā'āt* ou *ṣanā'i'*) subsiste ou réapparaît ainsi — contrecarrant dans une certaine mesure la tendance maîtresse vers l'égalité — dans la littérature orthodoxe des traditionnistes et des moralistes qui fleurit et s'épanouit du III^e au V^e siècle de l'hégire. Les données, sous forme de dires attribués au Prophète ou à quelque imam, ne sont pas toutes tenues pour également authen-

(1) D'autres listes de ce genre figurent ailleurs, par exemple dans l'opuscule du ḥanbalite Abū Bakr al-Ḥallāl (m. 311/923), *Al-ḥatt 'alā t-tijāra wa-ṣ-ṣinā'a wa-l-'amal*, éd. Damas 1348 h., p. 18. Dans son *K. al-Ma'ārif*, éd. Caire 1960, pp. 575-577, Ibn Qutaiba (m. 276/889) énumère les métiers, manuels ou autres, exercés par de « nobles personnages » (*aṣrāf*) au début de l'Islam.

tiques et ne jouissent pas toutes du même prestige ; elles sont quelquefois contradictoires, image de préjugés sociaux anciens ou neufs, reflet d'oppositions dans la réalité ou dans la doctrine ou encore entre la doctrine et le réel. On peut y lire des encouragements à l'agriculture ou à l'élevage, mais aussi — et quelquefois de préférence — au commerce (« les neuf dixièmes de la subsistance sont dans le commerce »), ou du moins au négoce du négociant correct et franc (*tājir ṣadūq*), tandis que le trafic d'une loyauté douteuse est menacé des châtiments de l'Au-Delà. On peut y trouver affirmée sous le nom de tel maître ancien la supériorité, que peu de gens étaient disposés à reconnaître, de l'artisan sur le commerçant (1). Mais d'une manière plus curieuse, plus significative encore, diverses professions précises y sont magnifiées : de nombreux textes font de la vente des étoffes (*bazz*), que le premier calife, Abū Bakr « le Véridique » (*aṣ-Ṣiddīq*), avait pratiquée, le commerce-roi (« en lui, les neuf dixièmes de la baraka », « s'il y avait un commerce au Paradis, ce serait celui des étoffes ») ; la vente des épices est associée parfois à cette flatteuse appréciation. Un hadith assez souvent reproduit énonce que le travail manuel des hommes vertueux est la couture [des vêtements] et que celui des femmes vertueuses est le filage (2). Une liste d'une dizaine de métiers, en sus du commerce, est fournie par Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996) et à sa suite par al-Ġazālī (m. 505/1111) comme groupant les occupations des meilleurs d'entre les premiers musulmans : ce sont, dans l'ordre plutôt bizarre où elles sont énumérées, les professions de savetier, portefaix, tailleur, cordonnier, foulon, bottier, forgeron, fabricant de fuscaux, pêcheur ou chasseur, papetier (3). En faveur du papetier, al-Makkī a un dire d'Aḥmad b. Ḥanbal ; et il note que, d'après certains, ces hommes dont le Coran (XXIV, 37) vante l'exactitude à accomplir la Prière

(1) Abū Ṭālib Makkī, *Qūt al-Qulūb*, éd. Caire 1932, t. IV, p. 181. — Un hadith attribué au Prophète : « les plus grands menteurs sont les artisans », est déclaré faux par Ibn Abī Iḥātim, *Ḥal al-ḥadīṯ*, éd. Caire 1344 h., t. II, n° 2335.

(2) Un certain nombre de ces hadiths sur l'activité professionnelle se trouvent groupés dans le *Kanz al-'ummāl* de Muttaqī Hindī, éd. Hyderabad, t. IV (an. 1953), pp. 17 et suiv.

(3) Makkī, *op. cit.*, p. 187 ; Ġazālī, *Iḥyā'*, éd. Caire 1933, t. II, p. 76.

étaient des forgerons et des savetiers ⁽¹⁾. D'assez bonne heure avait couru le hadith, suspect d'ailleurs aux rigoristes : « Le meilleur de vos travaux est celui de savetier » ⁽²⁾. Le désir de réhabiliter ces deux professions déconsidérées dans l'esprit de bien des fidèles est à coup sûr à l'origine de pareilles déclarations.

En contrepartie, des sentences réitérées s'acharnent à discréditer le métier de changeur, et la vente des céréales en grains ou en farine : il y a un risque d'« usure » dans la première activité, et l'autre incite à l'accaparement et à la hausse des prix d'une denrée vitale. Si un scrupuleux, nous dit-on, déconseille le commerce des linceuls, les métiers de boucher et d'orfèvre, c'est que le marchand de linceuls souhaite la mort des gens, que la boucherie endurecit le cœur, que l'orfèvrerie embellit faussement ce bas-monde par l'or et l'argent ⁽³⁾. C'est également par souci de moralité religieuse que sont discrédités les tenanciers de bains publics ou les musiciens professionnels. S'il arrive que la notion de souillure soit invoquée à propos de telle occupation décriée ⁽⁴⁾, par exemple le métier de balayeur, ce n'est aucunement là le motif que les docteurs mettent en avant d'ordinaire, et ce point mérite toute notre attention : ils soulignent habituellement dans ce cas, comme dans les cas similaires, le caractère vil (*ḥasīs, danī'*) du métier en cause, la bassesse (racine *sfl*) de qui s'y adonne. Ainsi en est-il, le plus souvent, de cette trilogie traditionnelle qui entérine, dans une association assez inattendue, le mépris social encouru par le tisserand, le ventouseur et le tanneur. Pour ce dernier, point n'est besoin sans doute de commentaire ; les deux autres peuvent surprendre, le premier surtout : tous deux sont plus d'une fois stigmatisés ensemble, dans la formule notamment « les gens s'équivalent (*an-nās akfā'*) à l'exception du tisserand et du ventouseur » ⁽⁵⁾. Cela requiert quelques développements.

(1) Makkī, *op. cit.*, pp. 186-187.

(2) Ibn Qutaiba, *K. la'wil muḥtalif al-ḥadīth*, éd. Caire 1326 h., le dénonce comme apocryphe.

(3) Makkī et Ġazālī, *loc. cit.*

(4) Incidemment, Ġazālī, *loc. cit.*

(5) La formule en tant que hadith est regardée comme apocryphe par Ibn Qutaiba, *loc. cit.*

Le ventouseur, scarificateur ou phlébotomiste, qui pose des ventouses ou opère des saignées, est le *ḥajjām* ; c'est fréquemment le même personnage qui fait office de barbier. Des hadiths attribués au Prophète, bien attestés à partir du 11^e siècle de l'hégire, condamnent le gain ou salaire (*kasb, ijāra*) du ventouseur. Il est des versions qui l'englobent dans la même réprobation que le prix du chien et le salaire de la prostituée. Pourquoi cette défaveur ? Le métier a son incontestable utilité, et il ne paraît impliquer par lui-même aucune infraction aux lois de l'Islam. Certains docteurs se sont ingénies à découvrir dans sa pratique ancienne des traits islamiquement critiquables : ce serait pour les uns le fait que le prix n'aurait pas été fixé à l'avance, pour les autres la coutume préislamique suivant laquelle ceux qui opéraient des saignées auraient vendu le sang à des tiers, or la vente du sang est interdite par un hadith (1). Mais ces justifications font figure d'être tardives et forcées (2), outre que la première est discutable en droit musulman ; elles n'ont guère eu, au total, la faveur des ulémas. Il semble que l'explication soit à chercher dans une autre voie, qui tienne compte essentiellement d'un dédain social traditionnel et qui s'approche de l'indication fournie par des auteurs médiévaux, sur la foi d'une tradition anonyme, selon quoi les Coréichites d'avant l'Islam se seraient crus déshonorés de percevoir un salaire de *ḥajjām* (3). Il faut reconnaître, malheureusement, qu'on en est réduit aux hypothèses. Si l'on suppose, pour remonter à un passé lointain, des conceptions vraiment archaïques, on risque qu'elles n'aient plus eu cours, du moins au niveau de la conscience, dans les débuts de l'Islam. Faut-il penser qu'à cette époque, ou peu auparavant, le métier de ventouseur était au Hedjaz une occupation d'esclave ? De forts indices existent en ce sens — les données mêmes de plusieurs hadiths —, tandis qu'au 11^e siècle, peut-être au 1^{er}, un « souk des *ḥajjāmīn* » à

(1) Voir notamment Bāji, *Muntaqā* (sur le *Muwaḥḥa'* de Mālik), t. VII, p. 299, et Ubbi, *Commentaire sur Muslim*, t. IV, p. 251.

(2) L'allusion au sang versé (voir aussi à la page suivante), si elle recouvre un tabou originel, a pris une forme artificielle, indice probable de conceptions déviées ou évoluées.

(3) Bāji, *op. cit.*, p. 298.

Médine n'a pas l'air tenu spécialement par des esclaves (1). Il ne serait pas absurde d'imaginer que précisément dans une période de transition, durant laquelle ce travail d'abord servile serait passé de plus en plus aux mains d'hommes libres, certains eussent tenu à dénoncer avec force son originelle vilenie.

Sans avoir à contredire nécessairement cette vue séduisante, mais nullement prouvée, nous devons observer que le ventouseur-phlébotomiste avait eu ailleurs dans le Proche-Orient, bien avant l'Islam, une fâcheuse réputation. Le Talmud, dès la rédaction de la Michna, cite côte à côte les professions de scarificateur-phlébotomiste (*gārā'*), tenancier ou garçon de bains, tanneur (2), comme empêchant d'accéder aux fonctions suprêmes qui étaient la royauté ou le grand-pontificat. Particulièrement notable est le commentaire qui s'ensuit : « Pour quelle raison ? Ce n'est point qu'ils soient impurs, mais parce que leur métier est vil (*zīl*) » (3). Le Talmud assure que dix choses sont reprochées au *gārā'* : démarche arrogante, air insolent, manière impolie de s'asseoir, avarice, cupidité, « il mange beaucoup, il évacue peu, il est suspect de fornication, de vol, de meurtre » ; entendez, d'après le commentaire subséquent, qu'il arrive que les femmes volent leur mari à son profit, ou qu'il cause la mort du patient en ne le saignant pas assez (4). Dans la même page, le barbier (*sappār*), distingué nommément du scarificateur, est montré lui aussi comme une sorte de brigand dont le contact avec les femmes est fort suspect. Il est donc bien probable que dans le monde des Sassanides, qui a vu la fixation définitive du Talmud, ceux que l'arabe appelle *ḥajjāmīn* étaient mal vus d'un large public, et qu'on accusait — rationna-

(1) Bāji, *loc. cit.*

(2) *Qiddūšīn* 82a. — Le rapprochement qui s'impose entre cette liste et les conceptions musulmanes a été déjà fait par Goldziher dans son important article *Die Handwerke bei den Arabern*, *Globus* an. 1894, t. LXVI, pp. 203-205 ; mais il y passe sous silence les explications fournies par le Talmud.

(3) Un peu plus loin, *Qiddūšīn* 82b, est exprimée l'opposition entre artisanat inférieur (*ummānūt pegūmā*) et artisanat supérieur (*ummānūt me'ullā*).

(4) « Meurtre » étant dit « effusion de sang » (*šefihūt damīm*), on penserait à priori que c'est par excès ; le commentaire précise que c'est par insuffisance (« s'il tire moins d'un quart ») : cette explication est-elle « secondaire » ? Je n'ose en décider.

lisation ou non d'un sentiment archaïque ? — leur manière déplaisante de se comporter. Le moraliste ar-Rāḡib al-Iṣfahānī (m. 502/1108) nous offre vraisemblablement, dans ses informations qui ne sont pas à prendre au pied de la lettre, un écho attardé de leur situation ancienne en territoire persan : « Chosroès, écrit-il, confisquait leurs biens tous les sept ans, déclarant qu'ils sont pétulants une fois enrichis » (1). Point question ici, on le remarquera, d'esclavage ; mais l'idée commune de vilénie recouvre sans doute des processus au moins partiellement analogues ; et il se peut au reste que plus tard, sous l'Islam, des facteurs divers se soient rejoints et combinés.

Les maîtres de l'Islam, pour la plupart, ont souhaité réduire, voire annuler, la condamnation du gain du *ḥajjām* ; très peu d'entre eux entendaient frapper la profession d'une interdiction absolue (*taḥrīm*). Il leur était loisible, pour minimiser la portée des hadiths de prohibition, d'en discuter les termes dans leurs versions dissemblables (2), ou mieux encore de faire appel à d'autres hadiths exploitables dans le sens de la légitimité : des Traditions se sont répandues, en effet, d'après lesquelles le Prophète lui-même ne laissait pas de préconiser la *ḥijāma* comme thérapeutique et ne dédaignait pas de recourir, lorsque besoin était, aux services rémunérés d'un *ḥajjām*. Sur ces bases complexes, l'ingéniosité des docteurs s'est exercée (3). Pour quelques-uns, la prohibition d'abord énoncée a bien pu être ensuite abrogée ; pour d'autres, elle ne visait qu'une circonstance particulière, l'impureté d'un opérateur déterminé. Pour d'autres encore, la défense demeure mais mitigée : le gain du *ḥajjām* est seulement « désapprouvé » (*makrūh*). Parmi ces partisans de la

(1) Rāḡib Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt al-udabā'*, s. l. n. d., t. I, p. 286. — Je n'ose faire état d'une indication du pseudo-Jāḥīz, *K. al-Tāj*, éd. Caire 1914, p. 24, d'après laquelle, dans l'État sassanide, était exclu de la troisième classe, avec d'autres réprouvés, « le fils d'artisan de bas étage tel que tisserand ou ventouseur » (la trad. Pellat, Paris 1954, p. 52, est presque identique) ; car l'exemple pourrait bien être de l'auteur musulman.

(2) Par exemple *ḥabīl*, *šarr*, *suḥt*, qu'on refuse alors de prendre dans leur sens le plus défavorable.

(3) Sur les interprétations discordantes des docteurs à partir des hadiths, on consultera notamment Ibn Ruṣd (Averroès), *Bidāya*, éd. Caire 1952, t. II, p. 223, et Šaukānī, *Nail al-auṭār*, éd. Caire 1952, t. V, pp. 300-302.

« désapprobation », il en est qui la limitent à l'homme libre ; ils tirent argument de ce que dans un hadith le Prophète répond à un Compagnon, Muḥayyiṣa b. Mas'ūd qui, intéressé à la chose en tant que patron d'un ventouseur, l'interrogeait là-dessus avec insistance : « Nourris-en tes esclaves ». Telle semble avoir été l'opinion d'Aḥmad b. Ḥanbal : aurait-il de la sorte retrouvé, ou perpétué, la signification historiquement exacte de l'interdit ? Cependant, dans sa propre école comme dans les autres écoles sunnites, la solution dominante est celle de la licéité pour tous, par considération de l'intérêt commun et par refus d'admettre que ce qui serait religieusement permis à l'esclave ne le serait pas pour l'homme libre (1) ; il est seulement préférable pour ce dernier, dans la ligne que traçait déjà aš-Šāfi'ī (2), de ne pas choisir proprio motu cette profession décriée (*danī'a*) et de s'abstenir de tirer profit comme patron du gain d'un *ḥajjām*. Relevons qu'un mouvement au moins partiel vers la réhabilitation des *ḥajjāmīn* est sensible à travers un Rāḡib al-Iṣfahānī, qui s'est complu à reproduire des anecdotes favorables à un certain nombre d'entre eux (3).

Plus surprenante peut-être encore que la réprobation dont risquait d'être victime le ventouseur-phlébotomiste est celle dont la tradition menace, conjointement, le tisserand (*ḥā'ik*). Encore moins, pour lui, peut-il s'agir en principe de souillure ; et, islamiquement parlant, aucun motif n'est saisissable a priori. Qu'au 11^e siècle de l'hégire le tissage soit demeuré chez les Arabes besogne de femme ou d'esclave, comme Goldziher l'a fait valoir (4), est une explication recevable : le phénomène pourrait être regardé comme similaire de ce que nous avons

(1) Ibn Qudāma, *Muḡnī*, éd. en 9 vol., t. V, p. 492.

(2) Šāfi'ī, *Iḥtilāf al-ḥadīṡ*, t. VII, p. 344 bas.

(3) Rāḡib Iṣfahānī, *op. cit.*, pp. 285-286 : entre autres traits il est rapporté qu'un *ḥajjām* nommé Abū Ṭaiba (lire ainsi), après avoir soigné le Prophète, a bu son sang, le mêlant de la sorte au sien, ce qui lui aurait permis de s'allier ensuite par mariage à des grands.

(4) *Loc. cit.* — Hérodote, II, XXXV, avait noté avec étonnement qu'en Égypte c'étaient les hommes qui s'adonnaient au tissage dans les maisons. Il relevait aussi une particularité technique dans la façon de tisser. Pline l'Ancien, VIII, XLVIII, signale un important perfectionnement technique à Alexandrie. Nous savons d'autre part, par ce qui se passe sous nos yeux, que le tissage masculin peut différer du tissage féminin par le « métier à tisser » même qui est employé.

supposé pour le ventouseur, et la comparaison serait encore plus étroite si l'on se prenait à penser que, la profession étant exercée sous les yeux des Arabes de plus en plus par des hommes libres, une réaction psycho-sociale a pu enfler chez eux la vague du mépris ; l'association du ventouseur et du tisserand dans la même formule dépréciative se comprendrait mieux. Quoi qu'il en soit, un contraste s'affirme dans les données relatives à la condition matérielle et à l'attitude de l'un et de l'autre dans le monde préislamique proche-oriental. Nous avons constaté que le premier se voyait reprocher dans certains milieux son insolence et son enrichissement. Au second les qualificatifs de pauvre et d'humble s'accoleraient au contraire facilement. Dans un pays de longue date gros producteur d'étoffes comme l'Égypte, sa situation à travers les âges antiques est misérable. En compagnie, il est vrai, d'autres artisans mal lotis, on nous le montre dès la haute époque pharaonique travaillant dur pour gagner une maigre pitance dans l'atelier où « il est plus mal qu'une femme, accroupi, sans air » (1). Le travail de l'ouvrier tisserand au-dessous du tarif dut être interdit par un édit d'Evergète II (11^e siècle avant l'ère chrétienne) (2). Le perfectionnement de la technique qui amenait un accroissement de la production, l'organisation étatique ou « capitaliste », la fabrication de tissus de luxe d'un prix élevé n'ont assurément pas, des siècles durant, profité à la masse des travailleurs (3). Le moyen âge musulman ne semble pas avoir modifié partout ni du premier coup cet état de choses : au début du 11^e siècle de l'hégire, les tisserands coptes du Delta, sous la dépendance des courtiers officiels et des marchands, se plaignaient de ne pas gagner « le pain de leur bouche » (4). Sans doute en allait-il de même ailleurs. Ar-Rāğib al-Işfahānī fait répondre par un docteur anonyme à un tisserand qui lui demandait quel travail faire pour s'humilier : « Il n'est

(1) Moret, *Le Nil et la Civilisation égyptienne*, Paris 1926, p. 312 ; Jaccard, *Histoire sociale du travail, de l'antiquité à nos jours*, Paris 1960, p. 32.

(2) Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris 1920, p. 424.

(3) Sur les réquisitions et livraisons à prix fixe auxquelles étaient soumis les tisserands en Égypte sous Aurélien (270-276 de l'ère chrétienne), voir Rostovtzeff, *The social and economic History of the Roman Empire*, Oxford 1957, p. 486.

(4) Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, pp. 433-434.

pas de besogne plus humble que la tienne ; tiens t'y donc ». Et le moraliste poursuit en commentant le sobriquet « Ventre-vert », qui convient, dit-il, au tisserand parce que celui-ci est réduit à se nourrir de légumes verts (1). Aujourd'hui encore, dans le Sahel de Tunisie, l'insulte monte aux lèvres : « tisserand fauché, noueur de fils » (*ḥūkī mezlūṭ rabbāṭ ḥuyūṭ*) (2). Mais la deuxième partie de cette formule populaire, si on l'interprète en référence au maléfice bien connu des nœuds (il n'est pas absent du Coran, CXIII, 4), ne nous aide-t-elle pas à entrevoir un motif archaïque, que ne dévoilent pas les explications des docteurs ?

Un avilissement aussi durable, par sa fatalité apparente, appelait une justification religieuse qui n'a pas fait défaut et qui peut-être a contribué longtemps à son tour, avec la déclaration stigmatisante d'où nous sommes partis, à la persistance de cette misère et de ce mépris (3). On a prêté à 'Alī, gendre du Prophète, des propos très durs sur les tisserands : ils sont de la suite de Satan, leur fréquentation est néfaste et fait participer à la malédiction dont ils sont l'objet pour avoir uriné dans la cour de la Ka'ba, volé les sandales du Prophète, le turban de Jean-Baptiste, la besace de Ḥiḍr, le fuseau de Sara, un poisson de la poêle de 'Ā'iṣa, et pour avoir égaré Marie, mère de Jésus (4). Cette dernière accusation est accueillie par des maîtres de l'importance d'Abū Ṭālib al-Makkī et d'al-Ġazālī (5) ; elle était déjà,

(1) Rāḡib Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, pp. 284-285. — Dans un autre de ses ouvrages, *K. aḡ-ḡarī'a ilā makārim aš-šarī'a*, éd. Caire 1324 h. (dont G. Vajda a bien voulu m' prêter un exemplaire), le même auteur expose des conceptions plus personnelles que dans ses *Muḥāḍarāt* sur la société humaine et les classes sociales : il insiste sur l'idée que la différenciation sociale et économique est voulue telle qu'elle est par Dieu : la satisfaction de soi et le dédain d'autrui, la pauvreté, la crainte sont les ressorts psychologiques de l'ordre économique ; s'il n'en était ainsi, s'exclame-t-il, qui se serait fait tisserand, ventouseur, tanneur ou balayeur ?

(2) Sur le sens de *mezlūṭ*, voir W. Marçais, *Textes arabes de Takroûna, Glossaire*, t. IV, Paris 1959, pp. 1686-87.

(3) L'accusation de stupidité ou de faiblesse d'esprit portée parfois contre les tisserands (p. ex. *Iḥyā'*, t. II, p. 76) me paraît une tentative d'excuser ce mépris plutôt qu'une véritable explication. Si elle s'avérait fondée en quelque mesure, il y avait dans cette dégradation, plus qu'une cause, un résultat.

(4) Rāḡib Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, t. I, p. 284 ; Goldziher, *loc. cit.*

(5) *Qūl al-Qulūb*, t. IV, p. 201 ; *Iḥyā'*, t. II, p. 76 ; Hayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959, p. 181.

avant eux, dans le répertoire sunnite du III^e/IX^e siècle, puisqu'elle figure au *Musnad* d'Aḥmad b. Ḥanbal (1) ; et elle revêt la forme d'une tradition (non-Prophétique) dont la chaîne passe par d'illustres transmetteurs de hadiths du II^e/VIII^e siècle, Sufyān b. 'Uyaina et al-Laiṭ [b. Sa'd]. Marie, est-il rapporté dans le *Musnad*, cherchant Jésus, demanda son chemin d'abord à un tisserand, qui l'égara : elle invoqua Dieu contre lui, — puis à un tailleur, qui la renseigna correctement : elle invoqua Dieu en sa faveur. Chez al-Makkī et al-Ġazālī, qui ne racontent que la première partie de l'épisode, des tisserands (*ḥāka*) remplacent le tisserand unique (pour justifier sans doute que cette sanction peu charitable atteigne toute la corporation), et les termes de la malédiction se précisent : « O mon Dieu, ôte la bénédiction de leur gain, fais-les mourir pauvres, et rends-les méprisables aux yeux des gens ! » Cette prière, ajoutent les textes, fut exaucée. Retenons que l'accent est mis sur la pauvreté persistante de ce malheureux corps artisanal. Quant à la source du récit qui n'est probablement pas une invention musulmane, on est fondé à la chercher dans la littérature évangélique apocryphe d'où sont passés en arabe tant de dits de Jésus ou de traits le concernant (2) ; mais, à ma connaissance, dans l'état actuel de notre documentation, l'origine précise ne se laisse pas découvrir (3). Il n'y a rien, en tout cas, de surprenant à ce qu'à propos de métiers manuels l'entourage de Jésus soit évoqué : les auteurs musulmans, conformément aux traditions chrétiennes qui les inspirent, soulignent volontiers, pour plusieurs de ces personnages évangéliques, leur qualité d'artisans (4).

Cependant, pour le tisserand comme pour le ventouseur, une tendance s'est fait jour chez les docteurs vers une plus indulgente appréciation. Nous avons vu que, de bonne heure, chez les

(1) *Musnad*, éd. 1313 h., t. V, p. 382.

(2) Asín Palacios, *Logia et Agrapha Domini Jesu*, dans *Patrologia Orientalis*, t. XIII an. 1919, et t. XIX an. 1926.

(3) Asín a cherché la source en vain. Je n'ai pas été plus heureux dans mes investigations. Mon collègue et ami H.-Ch. Puech a bien voulu par lettre me confirmer que les spécialistes de la littérature chrétienne n'en savent pas davantage actuellement sur ce point.

(4) Par exemple Ṭa'labī, *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*, éd. Caire 1951, p. 389 et *passim*.

ḥanafites, l'utilité religieuse du tissage était admise, même si elle ne suffisait pas à lui valoir grande considération. Cette idée qu'il permet aux croyants de couvrir leur nudité — obligation particulièrement importante dans le rituel de la prière — revient assez souvent sous la plume des auteurs. On dit en vers : « Si n'étaient le tissage et ceux qui s'y adonnent, on verrait à bel air sexes et postérieurs » (*laulā l-ḥiyākatu wa-llaḍīna yalūnahā, badati l-furūju wa-lāḥati l-adbār, mètre kāmīl*) (1). L'égalitarisme théorique gagnant du terrain sous l'influence ṣūfie, un mālikite sévère tel qu'Ibn al-Ḥājj, au VIII^e/XIV^e siècle, envisage les métiers fondamentalement sous l'angle de la solidarité et de la piété ; et le voici qui, à ce titre, valorise résolument le tissage, le qualifiant d'« obligation communautaire » (*farḍ kifāya*) dont la fonction vient immédiatement après celle du travail agricole. Il y a toujours eu dans la profession, assure-t-il, des hommes dignes et vertueux, contrairement à ce qu'avancent des ignorants prétentieux. S'il est vrai, comme d'aucuns le veulent, que, dans le passage coranique où les incroyants disent à Noé « Croirons-nous en toi alors que te suivent les plus vils (*al-arḍalūn*, XXVI, 111) », ces derniers étaient « les tisserands » (*al-qazzāzūn*), cela prouve pour Ibn al-Ḥājj que, vils aux yeux des incroyants, ils sont en revanche les élus de Dieu ! (2). On ne saurait, à côté d'une motivation religieuse, négliger un facteur d'un autre ordre : l'enrichissement des tisserands, vraisemblablement dans le tissage de luxe, et la respectabilité qu'ils ont en conséquence fini par acquérir, sur certaines places du monde musulman : des allusions y sont faites pour Tunis et Alexandrie (3), qui paraissent valables en gros pour les derniers siècles

(1) Rāḡib Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, t. I, p. 285. — Un tisserand pouvait figurer dans la liste des « nobles » musulmans des premiers temps qui ont exercé un métier manuel ; Ibn Qutaiba, *Ma'ārif*, loc. cit.

(2) *Madḥal*, (écrit en 732/1331), éd. Caire 1929, t. IV, pp. 3, 10, 13-14. Il y est dit expressément que *qazzāz* est synonyme de *ḥā'ik*. L'emploi de *qazzāz* dans ce sens n'est pas rare : il est assurément euphémistique, le terme signifiant au propre « soyeux ».

(3) Voir ci-après. — Il semble qu'à Tinnis en Égypte, déjà vers le début du IV^e/X^e siècle, les tisserands d'étoffes de luxe aient été enrichis ; réf. *apud* Aly Bey Bahgat, *Les manufactures d'étoffe en Égypte au moyen âge*, Le Caire 1904, p. 5. — Au début de ce siècle-ci, les tisserands d'étoffe de soie sont signalés à Tunis

du moyen âge. Il y aurait là matière à une recherche systématique, plus poussée : l'histoire de la profession, de son évolution technique et économique, avec les changements sociaux qui en résultent, serait à faire, dans la mesure où une documentation avare le permet.

Le gain du tisserand, malgré la malédiction de Marie, n'est pas l'objet, dans la littérature classique du hadith, d'une réprobation comparable à celle qui menace le gain du ventouseur. Mais les deux professions se retrouvent d'ordinaire sur le même pied dans les secteurs plus proprement juridiques — au sens où nous entendons le droit — dans lesquels, d'une manière d'ailleurs variable suivant les docteurs, la situation sociale entre en jeu : le *mariage* et le *lémoignage* doivent être étudiés à cet égard.

L'une des conditions de validité du mariage est, bien que la doctrine elle-même en réduise beaucoup le champ d'application et les effets, une certaine parité (*kafā'a*) entre les époux : parité d'ailleurs à sens unique, l'époux devant être digne de l'épouse sans réciprocité obligée (1). Les éléments constitutifs de cette égalité matrimoniale diffèrent sensiblement avec les écoles. Il est remarquable et significatif pour l'histoire de cette exigence comme pour sa nature que le mālikisme refuse de tenir compte, contrairement à la position particulièrement affirmée chez les ḥanafites, de l'origine raciale et de la profession exercée. Ce dernier point seul nous occupe ici. La tradition ḥanafite elle-même reconnaît qu'Abū Ḥanīfa le fondateur ne faisait pas entrer en ligne la profession ; c'est son grand disciple immédiat Abū Yūsuf (m. 182/798) qui paraît avoir innové en la matière ; les šāfi'ites, sinon aš-Šāfi'i lui-même, Aḥmad b. Ḥanbal et ses disciples ont suivi. Dans les discussions, telles que des juristes

comme l'un des corps de métiers les plus prospères, Atger, *Les Corporations tunisiennes*, Paris 1909, p. 88.

(1) On comparera utilement aux *Lois de Manou*, Livre VIII, stances 365-366 : « Si une jeune fille aime un homme d'une classe supérieure à la sienne, le roi ne doit pas lui faire payer la moindre amende ; mais si elle s'attache à un homme d'une naissance inférieure, elle doit être enfermée dans sa maison sous bonne garde. Un homme de basse origine qui adresse ses vœux à une demoiselle de haute naissance mérite une peine corporelle ». — Dans la *kafā'a*, il apparaît bien que c'est au moins autant le clan de la femme que la femme elle-même que l'on vise à préserver d'une mésalliance.

plus tardifs les présentent, entre les tenants des deux solutions, les mālīkites invoquent, pour ne prêter attention ni à la race ni au métier, le Coran (XLIX, 13) : « Les plus généreux d'entre vous aux yeux d'Allah sont les plus pieux. » Dans le même sens, on nie l'authenticité du hadith qui exclut tisserand et ventouseur de l'égalité entre les hommes, et l'on fait observer qu'un individu n'est pas nécessairement attaché sa vie durant à une profession déterminée. Mais il importe davantage de relever qu'on prête à Abū Ḥanīfa d'une part, à Abū Yūsuf et à Aḥmad b. Ḥanbal pour la thèse contraire, une argumentation tirée de la réalité sociale : on fait dire à Abū Ḥanīfa que, d'après la coutume ('āda) des Arabes les activités artisanales décriées étaient assumées par leurs « clients » (*mawālī*) sans constituer de véritables « professions » (*ḥīraf*), sans être donc pour eux à proprement parler des professions déshonorantes ; à quoi les deux autres auraient répliqué que la « coutume » ('āda, 'urf) répandue de leurs jours consacrait bel et bien le caractère professionnel et avilissant des métiers en cause (1).

Quels métiers sont ici nommément désignés comme inférieurs, entraînant en principe de ce fait pour ceux qui les pratiquent empêchement d'épouser la fille d'un homme au métier plus relevé ? Presque toujours, en premier lieu, ceux du tisserand et de ventouseur ; il s'y ajoute le plus souvent ceux de tanneur et de balayeur. La liste s'allonge dans les ouvrages détaillés, surtout chez les ḥanafites postérieurs : barbier, garçon de bains, gardien, berger, palefrenier, vétérinaire, vidangeur y figurent. Les professions qui n'ont un caractère ni religieux ni administratif apparaissent de la sorte comme réparties en deux grandes caté-

(1) 1° École ḥanafite : Margīnānī, *Ḥidāya*, t. I, 146 ; Saraḥṣī, *Mabsūl*, t. V, p. 25 ; Kasānī, *Badā'i'*, t. II, p. 320 ; I. Nujaīm, *Baḥr rā'iq*, t. III, p. 143 ; Šaiḥī Zāde, *Majma' al-anhur*, t. I, p. 342 ; *Falāwī Ḥindiyya*, t. I, p. 292 ; I. 'Abidīn, *Radd al-muḥlār*, t. II, pp. 496-498. — 2° Autres écoles : Cadi 'Abdalwahhāb (mālīkite), *Isrāf*, t. II, p. 96 ; Širāzī (šāfi'ite), *Tanbīh*, p. 95 (= trad. Bousquet § 195) ; du même, *Muḥaddab*, t. II, p. 39 ; Nawawī (šāfi'ite), *Minḥāj al-ḥālībīn*, éd. Van den Bergh, t. II, p. 333 ; I. Qudāma (ḥanbalite), *Muḡnī*, éd. en 9 vol., t. VI, p. 485. — 3° Commentaire de Qasṭallānī sur Buḥārī, éd. 1305 h., t. VIII, p. 19. — 4° Une bonne étude, centrée sur le ḥanafisme, par Farhat J. Ziadeh, *Equality (Kafā'a) in the Muslim Law of Marriage*, dans *American Journal of Comparative Law*, vol. 6, an. 1957, pp. 503-517.

gories — les inférieures ou « basses » (*danī'a*, *ḥasīsa*), les supérieures ou « relevées » (*rafī'a*, *jalīla*) — ; et c'est à l'intérieur seulement de chacune d'elles que l'intermariage est pleinement légitime. Mais si les docteurs enseignent tous que marchands d'étoffes, marchands d'épices, orfèvres, changeurs constituent (bien qu'au-dessous des ulémas, et malgré la suspicion religieuse qui affecte les métiers de l'or et de l'argent) la catégorie supérieure, ils ont dû être embarrassés pour situer, dans ce schéma biparti un peu simpliste, les nombreux corps de métiers manuels dont le travail n'était point déprécié par la Tradition islamique ou était même quelquefois par elle louangé : bottiers, tailleurs, forgerons, dinandiers par exemple. Une certaine discordance, voire confusion, règne entre les auteurs à ce sujet : les uns rejettent vers la catégorie inférieure tel ou tel de ces artisans ; les autres, dont l'autorité semble avoir grandi, admettent une classe intermédiaire dont les membres peuvent normalement s'allier entre eux par mariage, et ils y rangent expressément, à titre indicatif sans doute, le tailleur. Ainsi les juristes contribuaient-ils à conserver, à confirmer le sentiment d'une hiérarchie sociale assez tranchée, dans la mesure du moins où ils l'estimaient déjà bien établie. Là, en effet, où une évolution indubitable était venue modifier les données ancestrales, ils étaient disposés en général à assouplir un compartimentage trop strict. Ils en sont venus à déclarer que le tisserand, à Alexandrie, jouissait de leur temps d'une considération suffisante pour être jugé « assorti » (*kif'*) à la fille du marchand d'épices ; et d'aucuns même ont accepté que le maître (*ustād*) tailleur ou bottier, patron d'ouvriers ou revendeur, mais ne travaillant pas de ses propres mains, pût s'unir à la fille d'un marchand d'étoffes ou d'épices légitimement.

Plus grave encore par ses conséquences pratiques risque d'être la disqualification comme témoins dont certains juristes ont frappé ceux qui s'adonnent à des métiers « vils ». L'« honorabilité » (*'adāla*) des personnes dont le droit musulman fait une condition pour la validité du témoignage comprend des éléments divers sur lesquels les docteurs ne sont pas entièrement d'accord : le comportement *religieux* y joue un rôle essentiel, et c'est à lui que ressortissent les cas d'exclusion englobant nombre de pro-

fessions immorales ou islamiquement suspectes, fussent-elles socialement respectées ; mais, la chose est ici très nette, les métiers « vils » n'entrent pas au même titre sous cette rubrique : lorsqu'ils sont déclarés contraires à la *'adāla*, c'est que, dans une conception prégnante de celle-ci, on estime qu'ils portent atteinte par leur discrédit *social* à la « dignité » (*murū'a*) requise chez tout témoin (1).

A en juger par les textes auxquels nous avons recours, le problème ne semble pas avoir sollicité l'attention des premiers grands juristes ni de leurs proches successeurs. Il est à noter également que la position prise au cours des temps par chacune des écoles dans ce domaine n'est pas liée à la solution qu'elle préconise pour le mariage. Les ḥanafites, longtemps indifférents à la question, tiennent habituellement pour recevable le témoignage de ces artisans dédaignés — ils citent à cette occasion égoutier, éboueur, tisserand, ventouseur — s'ils ont les autres qualités voulues. Ce sont en revanche cette fois les mālikites qui se sont montrés plus rigoureux, en dépit des réserves qu'ils formulent et qui édulcorent passablement leur verdict : tanneur, tisserand, ventouseur ne sont pas, d'après eux, capables de témoigner, à moins qu'ils n'exercent leur métier par nécessité (2) ou par prédisposition familiale, ou que le lieu de leur résidence ne soit une de ces places où leur profession est devenue très respectable, comme le tissage à Tunis. La šāfi'isme s'avère divisé, hésitant entre les deux tendances. Les ḥanbalites paraissent avoir souhaité de recourir à quelques distinguos : une de leurs autorités juridiques condamne le témoignage du vidangeur, donne comme controversé celui du simple balayeur et du ventouseur, et accueille celui du gardien, du tisserand, du tanneur ! (3)

(1) L. Massignon a dressé, dans *La Nouvelle Clio*, mai-oct. 1952, p. 174, à propos de la classe des témoins attitrés, une longue liste de « métiers susceptibles d'entacher la pureté des Croyants » ; cette notion, pour un certain nombre d'exemples, demande à être révisée.

(2) Santillana, dans sa traduction italienne du *Muḥtaṣar* de Ḥalil (mālikite), t. II, Milan 1919, p. 617, n. 257, rappelle fort opportunément la *Novelle XC*, c. 1, pr., d'après laquelle ne perd pas la considération celui qui exerce un métier par nécessité de vie.

(3) I. Farḥūn (mālikite), *Tabṣira*, t. I, p. 179 ; Ḥalil, et Commentaires sur son

Au terme de la présente analyse, tournons-nous un instant vers l'islam šī'ite. La tradition šī'ite, autant sans doute par habileté politique que par souci doctrinal, s'est efforcée de rehausser l'activité artisanale dans l'esprit des fidèles, à lui ménager dans la société un rang honorable, s'agissant même de très humbles métiers (1). Au iv^e/x^e siècle, l'Encyclopédie ismā'īlienne des *Iḥwān aṣ-Ṣafā* met l'accent sur la « noblesse » (*šaraf*) de nombre de métiers manuels ; elle l'attribue soit au besoin primordial qu'en ont les hommes (c'est le cas du tissage notamment), soit à la matière employée (métaux précieux, parfums), soit à l'objet fabriqué (instruments d'astronomie), soit aux services rendus aux gens (pour ce qui est par exemple des balayeurs ou des tenanciers de bains), soit à l'habileté dans l'art (prestidigitateurs, sculpteurs, musiciens) (2) : l'énumération est éloquente, elle bousculait certaines idées reçues ! L'éminent cadi fātimide an-Nu'mān, à la même époque, rapporte une scène dans laquelle l'imām Ja'far aṣ-Ṣādiq traite ostensiblement avec égards un ventoureur qui, sous l'effet de l'opinion publique, avait honte de sa propre profession (3). Le traité classique de droit imāmien (= duodécimain) d'al-Ḥilli (m. 676/1277-8) précise que le mariage est parfaitement licite entre personnes de conditions sociales différentes, artisans et [filles de] riches propriétaires, et que ne peut être récusé le témoignage du vrai croyant sous prétexte qu'il professe un métier méprisable (tisserand, ventoureur), fût-ce le plus vil (vidangeur) (4). C'est pourquoi, dans un petit livre récent d'apologie imāmienne publié au Liban, il est bien souligné comme un mérite de la secte que « contrairement

Muḥtaṣar par Ḥirši, éd. lith. Fès 1287 h., t. VI, p. 37, et par Dardir-Dasūqi, éd. Caire 1309 h., t. IV, p. 154 ; Zurqānī sur le *Muwaḥḥa'* de Mālik, t. VII, p. 159. — Širāzi, *Tanbih*, p. 153 (= trad. Bousquet § 331) ; du même, *Muḥadḍab*, t. II, p. 325 ; Nawawī, *Minhāj aṭ-ṭālibīn*, t. III, p. 403. — I. Qudāma, *Muǧnī*, t. IX, pp. 167-170. — I. Nujaim, *Bahr rā'iq*, t. VII, pp. 100-101 ; *Fatāwī Hindīyya*, t. III, p. 469 ; I. 'Ābidīn, *Radd-al-muḥlār*, t. IV, p. 585-586.

(1) I. Ḥazm, *Fīṣal*, t. IV, p. 186 (= trad. Asin, t. V, p. 67), se gausse d'une secte šī'ite qui aurait cru au don de prophétie d'un tisserand.

(2) *Iḥwān aṣ-Ṣafā*, éd. Caire 1928, t. I, pp. 219-221 ; Y. Marquet, dans *Arabica*, sept. 1961, pp. 232-234.

(3) Cadi Nu'mān, *Da'ā'im al-Islām*, éd. Caire 1960, t. II, p. 79, § 239.

(4) Ḥilli, *Šarā'i' al-Islām*, trad. Querry, t. I, p. 685, art. 329, et t. II, p. 456, art. 29.

à certaines écoles islamiques » celle-ci ne tient compte que de la personne et non point de la profession : tisserand et teinturier sont assortis pour le mariage à la fille de l'émir ou du roi, et le témoignage est accepté de n'importe quel homme de métier s'il s'avère digne de foi ⁽¹⁾.

Il est évident que chez les sunnites eux-mêmes un pareil problème est, dans notre monde en révolution d'aujourd'hui, en dépit de quelques survivances tenaces, en voie de se trouver dépassé. Il n'en est pas moins vrai qu'il a joué son rôle dans la législation comme dans la pensée de l'Islam, commandé l'attitude mentale et dans une certaine mesure le comportement de nombre de fidèles, jusqu'au cœur de l'ère présente. Et son étude, même imparfaite comme celle qui précède, offre l'intérêt, me semble-t-il, de mettre l'accent sur un aspect du stade évolutif que représente la doctrine musulmane classique, faisant suite à un préislam attardé mais non « primitif », avec ce qu'il lui fallait assimiler de résidus ou subir comme entraves dans son effort pour surmonter les contradictions internes que suscitait dans les esprits et dans la vie sociale son message fondamental.

Robert BRUNSCHVIG
(Paris)

(1) M. Jawād Muḡniyya, *Ahl al-Bait*, Beyrouth 1956, p. 125.

SOME COMMON CHARACTERISTICS OF PERSIAN POETRY AND ART*

Much has been written about the distinctive qualities of Persian art. One reads about its essentially romantic outlook, its sensuous approach, its taste for the precious, its glorification of colour, its thrilling lyricism of line, and its marked decorative tendency⁽¹⁾. Yet little attempt has been made to take poetry, the monumental art of Persia, into consideration, and explore fully the features it shares with the visual arts of the country.

Poetry is the most significant artistic achievement of Persia, and, as an art with wide scope, sustained energy and universal appeal, provides the broadest stage for artistic and intellectual expression. Therefore, it claims our foremost attention in deciding the common traits of Persian art in general.

Not only similarities, but also divergences in motivation, treatment and range are significant for such a comparison. They help to give an overall picture. In this paper, therefore,

* A paper read to the IV. International Congress of Iranian Art and Archeology, May 1959.

(1) See Ernst Kühnel, *Miniaturmalerei im islamischen Orient*, Berlin, 1922, p. 9 ff.; Sir Thomas W. Arnold, *Painting in Islam*, Oxford, 1928, p. 133 ff.; Roger Fry, "Persian Art" in *Persian Art*, ed. by E. Denison Ross, London, 1930, pp. 25-37; L. Binyon, "Painting", *ibid.*, p. 72; L. Binyon, J. V. S. Wilkinson and B. Gray, *Persian Miniature Painting*, London, 1933, pp. 4-15, 83, 92, 110, 153 ff.; *A Survey of Persian Art*, ed. by A. U. Pope, London and New York, 1938-39: see the subject index compiled by Th. Besterman, 1958; and particularly Vol. II, pp. 1258 ff., 1930; Vol. III, pp. 1850 ff., 1911-20; R. P. Wilson, *Islamic Art*, New York, 1957, pp. 7-11; Arthur Lane, *Early Islamic Pottery*, 4th ed., London, 1958, pp. 18, 30-31, 40-42, 46-48; O. Grabar, "Introduction," Catalogue of the exhibition of *Persian Art before and after the Mongol Conquest*, Ann Arbor, 1959; Ernst Kühnel, *Persische Miniaturmalerei*, Berlin, 1959, pp. 17-18; Basil Gray, *Persian Painting*, Skira, 1961, pp. 15, 110-112.

I shall first try to suggest some parallel features of Persian poetry and painting, and then pass to some of their divergent and complementary aspects.

Perhaps a few words in definition of terms will not be amiss.

By the Classical poetry of Persia, I mean the poetry produced between the tenth and fifteenth centuries, that is, roughly from Rudaki to Jami. It has two main phases as far as the ode or *Qasida* is concerned: the Early Classical, characterized by lively and vigorous diction, freshness of thought, and cultivation of the senses; and the Late Classical, which is marked by its more florid, stilted and conventional style.

Lyric poetry, however, followed a somewhat different course. Within the classical period, it moved from a vivacious and buoyant spirit to a more contemplative and ponderous mood, with a more refined diction and a more gracious air, very often in a mystical vein. Hafez marks the climax of this development. With his consummate perfection of form and thought, Persian poetry is already perilously near the stage of over-refinement and decay. The post-Hafez lyric poetry lacks that fresh inventiveness and clarity which marks much of good Persian poetry. It is bound not only by a system of stringent forms, but also by conventionalized patterns of thought, imagery and metaphor. Conceptually it is often limited to themes determined by its formal patterns. Frequently, it is a mere mosaic of worn out clichés, set to a languid rhythm.

Now, perhaps, I could pass to an aspect of Persian poetry, common to almost all periods, which finds eloquent echoes in Persian painting, in fact in all Persian design. That is its abstract quality. The Persian poet is concerned more with subjective interpretation of reality than with its external manifestation. Consequently, he treats real objects not so much as entities in themselves, but as abstractions of themselves. Portraiture is as far removed from his art as it is from that of the Persian artist. The Persian poet is not interested in individual traits. He deals with "types" rather than individuals. In the vast body of Persian lyrics, it is well-nigh impossible to tell one poet's beloved from the other's, or the youth who served wine

and played music to Rudaki from the one who inspired Farrokhi or Mas'ud. Similarly, we get no truly individual portraits of the rulers, nobles and dignitaries who received the lavish eulogies and long panegyrics of the court poets. "The false preacher", "the libertine judge", "the sagacious wine merchant", "the carefree drinker", to mention a few of the stock characters of Hafez and his followers, are presented to us not as specific living individuals, but as abstract types.

By a reverse process, in the late classical poetry and after, abstract ideas, such as Beauty, Love, Wisdom, Fate, Life and Death, are personified in the image of living types.

This repertory of abstract types or stylized ideas and images provides the conventional themes, upon which the poet composes his own variations. It is his ingenuity and resourcefulness in shaping new patterns out of well-known components, his ability to infuse his variations with rich feelings and noble sentiments that constitute his success as a poet (1).

Turning to the visual arts in Persia, we find that our observations about poetry apply almost equally well to the work of the artist. In painting, too, we are generally introduced to a picture of the world on an abstract plane. External realities do not interest the artist as separate and individual entities, but rather it is their typical abstractions which he uses as his themes and motifs.

He achieves his sweeping abstraction of the world first by a total suppression of shadow and light, and elimination of perspective. By this simple device we are at once introduced to a world which is one stage removed from reality as it appears to the eye, a world not bound by any specific notion of time or place. It is not tied by the transitory and ephemeral quality of a real object, but enjoys the ethereal permanence of the type.

(1) These remarks are somewhat less applicable to earlier Persian poets, whose works show greater interest in the individual and the specific, as do the works of pre-Timurid artists. But I have been guided by the general patterns and the development trends in Persian art rather than by short-lived tendencies, inessential styles or rare individuals.

By ridding himself of the requirements of realism, the artist gains considerable freedom to concentrate on what is significant to his art as he understands it.

This flight from naturalism, which imparts that quality of airiness, serenity and lightness to Persian painting, is carried still one stage further by an abstraction of types similar to that which we notice in poetry. Not only does the artist tend to confine himself to stock character-motifs, such as the Prince, the Lover, the Sweetheart, the Wine Server, the Music Player or the Sage, but in his design, whole scenes such as those of the Hunt, Battle, Garden, Banquet and the Court assume the quality of conventionalized concepts and images. These the artist uses as the basis for his variations, much as the Persian poet confines himself to a number of typical situations, images, metaphors and allegories for the expression of his poetical sensibilities. Themes such as complaint against a rival (often an imaginary one), mortgaging one's clothes to obtain wine, or drinking to the first flowers of the spring are as symbolic and conventional in Persian poetic expression as a garden scene or a banquet scene is in Persian painting.

The artist employs even more specific scenes, related to the characters in Persian literature, as conventions for expressing his own brand of art. Thus, just as the Nativity, the Pietà, or the Adoration of the Magi were recurrent themes in Renaissance art, so in Persia we find a number of typical scenes, such as: the hero Zal being raised in the Simurgh's nest; Rostam, the Persian Hercules, inadvertently killing his own son, Sohrab; Khosrow getting a glimpse of his future queen, Shirin, bathing; the lover Farhad sculpturing the rock of Bistun; the whale swallowing Jonas; or Alexander entering the Realm of Darkness in search of the Fountain of Life, employed by the artist.

Facial expression, exalted in Western post-renaissance painting, is as conspicuously absent from Persian painting as portraiture is from Persian poetry. It is true that early Persian painting exhibits a freshness of conception and an almost "primitive's" interest in the more specific, which are not noticeable to the same degree in the more conventional works of the

fifteenth, sixteenth and seventeenth centuries. It is also true that the indication of emotional values and individual traits are not entirely absent from Persian painting, as it is manifest from the paintings of the Demotte *Shah-nama*. Yet the general character and trend of Persian painting lead us to the above conclusions.

This constant striving to portray the type, this tendency to stylize and generalize individual forms, this conspicuous reluctance to give credit to the temporal or impart life to the specific, all may be interpreted, not with Massignon (1) and Ettinghausen (2) as a reflection of a negative belief in the impermanence of all things but God (3), but rather a positive leaning to discover, define and record the lasting, the imperishable and the "typical" and to portray the abiding features and the formal essence of things. To immobilize and perpetuate the form, the artist disregards the transitory, passing and ephemeral aspect of the living object.

Paradoxically, while shunning the palpable and the individual, the poet, like the artist, infuses an extraordinary vitality in his work by his exultation in the sensuous aspects of the physical world. One need only consider the vivid and brilliant delineation of the spring, autumn and winter in early classical poetry, or the ubiquitous sparkling wine in all its splendor of shade, fragrance or taste, or again, the gorgeous garden scenes, to realise that the exuberance and splendor of the world communicated to us by Persian painting or in Persian carpets is even more fully present in the poetry.

Indeed, while the artist is hampered by the absence of atmospheric effects or gradation of tones in Persian painting, and so fails to record his sensation of transforming shades, poetry, which suffers no such limitations, complements the picture of

(1) Louis Massignon, « Les méthodes de la réalisation artistiques des peuples de l'Islam », *Syria*, 2, (1921) pp. 47-53, 149-160.

(2) Richard Ettinghausen, "The Character of Islamic Art", in *The Arab Heritage*, ed. by N. A. Faris, Princeton University Press, New Jersey, 1946, pp. 251-267.

(3) For an evaluation of this theory see Mehmet Aga-Oglu, "Remarks on the Character of Islamic Art", *The Art Bulletin* Vol. XXXVI, 3 (September 1954).

the world which the artist depicts. The surprising sensitiveness of the early classical poets towards the changes in atmospheric colours is reminiscent of that of a Turner or a Monet, while the splendor of their garden scenes brings to mind the festive radiance of the works of a Renoir and a Bonnard.

I have just alluded to the contrast occurring in Persian art where we find an abstract tendency set against a cultivation of the senses. There is yet another striking contrast which gives it a vitality all its own. I mean the contrast between form and content.

Poetry, while classical in form, is passionately romantic in outlook and execution. In form, it is governed by a stringent system of rhyme and rhythm patterns and pre-ordained poetic moulds originally borrowed from the Arabs, and refined over the years.

Within this frame, however, the poet enjoys an unparalleled freedom in execution and arrangement of the content. In a single sonnet, e.g., he is at liberty to talk of the cruel beauty of his beloved in the first line, satirize the bigoted ascetic in the second, vent his nostalgic longing for his sweetheart in the third, invoke a metaphor to express the transience of human life in the fourth, lament the success of his rivals in the fifth, and so on, bouncing constantly from one idea to another.

Even in narrative poetry, the poet often shows a Gothic taste for less relevant details and rejoices in straying from the main theme to explore byways which fascinate him, much as an artist spares no care when depicting a tree, a flower, a wall or a mountain, not particularly relevant to the main theme of his work.

This divergence of ideas and seeming lack of subordination and control reaches its climax in Persian lyrics, dubbed by some as 'pearls strung at random'. This has caused some less penetrating critics to diagnose a complete thematic disunity in Persian poetry, but as A. J. Arberry has observed ⁽¹⁾, they have missed a more subtle unity, that of mood. Besides, delicate associations of

(1) *Immortal Rose, an Anthology of Persian Lyrics*, London, 1948, pp. vi-vii.

ideas, images and verbal expressions, a subconscious bond which is felt but not readily explained, frequently make a smooth invisible bridge from one verse to another. Thus, the Persian lyric displays a firm external unity through its formal pattern; a unity which may be likened to that produced in a typical Persian carpet through its clearly defined border frame and its well constructed patterning. But at the same time a subtler and almost imperceptible harmony runs through the apparently unconnected contents.

It is not hard to find the echo of this 'unity despite diversity' in the work of the Persian artist. We find him in turn absorbed in various motifs of his work, such as human figures, animal and floral elements, or architectural fragments in their own right, no matter how relevant or irrelevant they may be to the main theme of his work. One would expect a certain lack of unity; yet the artist achieves an amazing harmony, not of mood or associations here, but of design and colour scheme. Seemingly heterogeneous elements are united through a careful design which manifests a clear artistic control.

Having touched on the question of abstraction, sensuous tendencies, and harmony of the whole despite a pronounced diversity of the component parts, I should now like to say a few words about an aspect of Persian art which has rightly been emphasized: its decorative tendency. Does Persian poetry throw any light on this aspect of Persian art?

Professor E. G. Browne in his *Literary History of Persia* ⁽¹⁾ is at pains to explain that Persian poetry is not essentially florid. This is particularly true of early classical poets and of outstanding lyric poets, whose prevailing interest in communicating their thoughts and feelings make their ornamental devices incidental to their poetry.

Yet one cannot fail to notice that Persian poetry, like Persian painting, architecture and calligraphy, has tended, in its development, to allocate a rather prominent place to embellishment and decorative devices.

(1) Vol. 2, Cambridge University Press, 1928 (4th printing) p. 17.

The effect of this growing ornamental tendency in poetry, however, has been somewhat different from its effect on painting and architecture.

In architecture, as the artist proceeds, in the course of time, from plain brick ornamentations of the tenth and eleventh centuries to the somewhat crowded stucco decorations, predominantly of the Mongol period, and further to the refined and delicately designed glazed faience and tile mosaics of the Timurid and Safavid era, the functional aspect and architectural validity of the monuments are not generally impaired by their embellishments. In the religious architecture of the fifteenth and sixteenth centuries, which has created such arresting examples as Goharshad Mosque in Meshhed, and the Royal Mosque in Isfahan, the artist can indulge in most intricate decorative designs and most splendid feasts of glowing colours, without seriously affecting the fundamental clarity of architectural composition. The lofty minarets, the gracefully majestic domes, the hauntingly spacious sanctuaries and the rhythmically arcaded courtyards, all preserve their serene simplicity. This aesthetic feat is achieved by the simple technique of keeping the ornamental element chiefly two-dimensional, i.e. on the surface, so that no matter how elaborate the artist may be with his decorative designs, or how lavish with his embellishments, they remain largely a coating, and leave the architectural elements free in their interplay with space. The force of decorative tendency in some of the fifteenth and sixteenth century buildings is such, however, that one might say they provided a greater opportunity for the surface designer and artist than for the architect. In these monuments, while the architectural design remains generally sober, the passionate exuberance of the surface decoration provides a contrast that inevitably brings to mind the contrast between the form and content in Persian poetry.

In painting, the pertinence of the decorative element to the medium of that art is apparent. In Persian painting, where the principle of "pleasing the eye" plays a dominant role, the elaboration of this element is only true to the natural bent of

Persian art. True, in the late sixteenth century, an excessive absorption in decorative designs begins to rob Persian painting of much of its earlier vigor and dramatic tension, but then this is done with so much refinement and taste that it calls for our appreciation of it, not as an incidental element, but in its own right, much as we enjoy the design of a Persian carpet from a decorative standpoint.

The nature, function, and medium of poetry, however, are far less readily reconciled to a preponderance of ornamental elements. Beyond a certain limit, they detract from the content, stifle the mood and encumber the diction—a result which is far from rare in the immense corpus of Persian poetry and prose literature.

At its best, Persian poetry preserves a controlled balance. Nowhere is this sense of proportion better exemplified than in the lyrics of Sa'di and Hafez, where the delicacy of verbal and metaphorical embellishments is matched by the profundity of thought and richness of feeling. At its worst, it degenerates into a tournament of rhetorical devices, verbal arabesques, embellishing tricks, and far-fetched—if ingenious—jugglings with conventional metaphors and amphibologies. In this style, poetical expression is relegated to second place in the poet's concern, while artistry of ornamentation occupies the foreground.

The obscuring of the main function of an art through indulgence in secondary aspects of it, finds a further example in the development of Persian calligraphy. In its latest stages, the artist is so much enthralled by his elaboration of curves, circles, and flowing lines, that communication of the written word becomes almost an alien thought to him. It is a thrilling experience to look at late cursive Persian calligraphy, with its extraordinary grace and its intricate artistry, but to try to read it is quite a different matter. One might just as well try to solve a recondite riddle.

By surveying the areas of similarity in Persian poetry and painting, it has perhaps become clear that the poetic and visual arts of Persia have followed almost the same course in their

development. This course may be summarized as proceeding from the more vigorous, dramatic, and austere to the more graceful, lyrical, and embellished, with an ever present leaning towards the beauty and perfection of form.

To complete the picture I have been attempting to draw, I must now turn to some of the more important distinctions between Persian poetry and painting.

Poetry stands out among other Persian arts first by its vast range. It is not only the fullest expression of artistic and esthetic explorations of the people, but also the compendium of their deepest thoughts and religious sentiments. By engaging the most comprehensive artistic and intellectual interests of the people, poetry constitutes the broadest stage for the manifestation of a Persian *Weltanschauung*. All other arts in Persia appear limited in scope compared to poetry.

In Persian painting, we are introduced to a partial picture of reality. Inevitably, the picture is limited in several respects.

First, Persian painting does not much concern itself with an intellectual perception of life, and we miss in it that deep meaning and purport which arises from such perception.

Absent from it are also those spiritual elements which have inspired many a Buddhist and Christian artist, and have made their work a symbolic expression of profound spiritual emotions and deep religious sentiments.

Further, the Persian artist hardly ever succeeds in conveying a sense of tragedy. This would require a deeper manifestation of the contradictory forces in Man's life and a greater sense of values than the artist allows himself to introduce in his art.

Not only is the vision of Man, as depicted in Persian painting, selective, but neither is the vision of space and universe inclusive. The Persian artist is satisfied to render, not as the Chinese artist does, an unlimited vision of space, where Man is a mere ephemeral episode, but a limited, enclosed space which is the theatre for the events he depicts.

Within this selective frame, the Persian artist chooses, as his main business, to express a sense of glory and splendor of the

world. By making the most exuberant use of his brilliant palette, he evokes for the enjoyment of our senses what is charming, delightful and glorious. With him we are in company of a fine gourmet of color and line, who disregards the sordid aspects of life. This is in sharp contradistinction to the clearly nostalgic and melancholy tunes of Persian music, where an acute sense of suffering and tragedy is only mellowed by the serener mood of a contemplative mind.

Of the limitations just described, none exists in Persian poetry. Here Man is depicted with all his joys and sorrows, his loves and hates, his wisdom and folly, living, as he does, a transitory life in a universe whose infinity, and puzzling and mysterious nature does not escape the mind of the poet. In the course of time, Persian poetry, through attracting elements of mysticism, gains even more in depth of thought, width of vision, and nobility of sentiment. Its meditative mood, its philosophical outlook, and its mystical vein have made Persian poetry not merely an expression of artistic sensibilities, but a sanctuary where many a thoughtful and searching mind may seek satisfaction and receive inspiration.

Although Persian music and architecture, too, may claim, with justice, an inspiring and transcending quality, it is poetry, however, that stands out among Persian arts for its continuous flow through the centuries, its richness of content and its comprehensive worldview.

By virtue of these qualities, and its meaningful medium, i.e. the word, poetry is perhaps our most revealing means of discerning the distinctive features common to all Persian art.

E. YARSHATER
(New York)

EIGHTEENTH CENTURY OTTOMAN REALITIES

Only a few historians have come to have their names associated with a particular historical analysis or thesis. These practitioners of the historian's craft dominate areas of historical investigation, and their works shape the categories in which the relevant questions are discussed. Pirenne and Turner are names familiar to the laymen and the professional historian alike. In the field of Ottoman history Albert H. Lybyer's definition of the Ruling and Moslem Institutions, embodied in his study of the sixteenth century Ottoman Empire published in 1913, is an instance of this kind of domination of a field by a thesis. But, there is one significant difference. Unlike the Pirenne or Turner theses, the Lybyer thesis did not become the focus of learned academic debate ⁽¹⁾. Lybyer was not attacked by any Hackers or Shannons, and no scholars took to the journals in support of him. Lybyer was neither criticized, nor defended; he was simply repeated. Toynbee ⁽²⁾, among others, has viewed Ottoman society through Lybyer's eyes, and more recently, the Lybyer thesis has been given new importance through its appearance in a major work on the Near East,

(1) On the controversy engendered by the Turner thesis see the bibliographical note in Ray Allen Billington, *Westward Expansion: A History of the American Frontier* (New York, 1949), pp. 760-762. On the Pirenne thesis see Anne Riising, « The Fate of Henri Pirenne's Theses on the Consequences of the Islamic Expansion » *Classica et Mediaevalia*, XIII (1952), 87-130.

(2) Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, 12 vols. (London, 1948-61). See especially IX, 37-39.

Islamic Society and the West, by H. A. R. Gibb and H. Bowen. In that book the thesis forms an integral part of the framework for the analysis of Ottoman institutions on the eve of westernization (ca. 1750). It is the purpose of this paper to examine the Lybyer thesis and the use made of it by Gibb and Bowen, to suggest some weaknesses of the thesis, and to attempt to penetrate behind the elaborate facade in order to arrive at salient eighteenth century Ottoman realities.

In 1913 the Harvard University Press published, as the eighteenth volume in its Harvard Historical Studies series, Albert Howe Lybyer's, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*. From the pen of one of America's new historians ⁽¹⁾, this was a plea for consideration of the Ottoman Turk as being as much a part of Europe as he was of Asia. But it was also much more than that. Six decades after Tsar Nicholas had engaged the British Ambassador to St. Petersburg in conversation hoping to arrange a decent funeral for the 'sick man' of Europe, the Ottomans were showing renewed life; Lybyer felt that the time "was not inauspicious for an examination of the structure of their organization in the period of its greatest power and prestige" ⁽²⁾. Here then was a full scale study of Ottoman institutions bent on illuminating "the secrets of Ottoman greatness and success" ⁽³⁾.

(1) Lybyer was born in Putnamville, Indiana in 1876. He took his A. B. and M. A. degrees from Princeton University in 1896 and 1899. In 1900 he graduated from the Princeton Theological Seminary, a separate institution. He was ordained in the Presbyterian ministry in 1900 and spent the next seven years in Istanbul as a professor of Mathematics at Robert College. (The subject matters foreigners could teach at Robert College were limited by the government.) Lybyer spent the years 1907-1909 at Harvard as an assistant in History. He took his Ph. D. there in 1909 and moved on to an associate professorship in medieval and modern History at Oberlin. He was promoted to professor in 1911. In 1913 Lybyer moved to the University of Illinois where he finished his distinguished academic career being named Professor Emeritus in 1944. Professor Lybyer served on a number of committees and commissions concerned with treaty making after World War I. Notably, he was advisor to the American Commission on Mandates, Turkey (1919). He died on March 28, 1949.

(2) Albert K. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent* (Cambridge, Mass., 1913), preface.

(3) *Ibid.*

Lybyer found the greatness of the Ottoman state in what he considered to be its two unifying institutions. The terms generally available to historians did not suffice for a description of them—Church and State were hopelessly inadequate, Mosque and State perhaps a bit too frivolous. Lybyer was compelled, therefore, to coin his own terms, and the rubrics ‘the Ruling Institution’ and ‘the Moslem Institution’ were entered into circulation.

The Ruling Institution was defined as :

The sultan and his family, the officers of his household, the executive officers of the government, the standing army composed of cavalry and infantry, and a large body of young men who were being educated for service in the standing army, the court, and the government. These men wielded the sword, the pen, and the scepter. They conducted the whole of the government except the mere rendering of justice in matters that were controlled by the Sacred Law... The most vital and characteristic features of this institution were, first, that its personnel consisted, with few exceptions, of men born of Christian parents, or the sons of such ; and, second, that almost every member of the Institution came into it as the sultan’s slave, and remained the sultan’s slave throughout life no matter to what height of wealth, power and greatness he might attain (1).

With similar broad strokes, the Moslem Institution was depicted as comprising :

the educators, priests, juriconsults, and judges of the empire, and all who were in training for such duties, besides certain allied groups, such as dervishes or monks, and emirs or descendants of the Prophet Mohammed. These men embodied and maintained the whole substance and structure of Mohammedan learning, religion, and law in the empire... In direct contrast to the Ruling Institution, the personnel of the Moslem Institution consisted, with hardly an exception, of men born of Moslem parents, and born and brought up free (2).

Lybyer’s book was well received both at home and in England. When reviewed in 1915 in an England at war with the Ottoman Empire, the work was considered especially timely. D. G. Ho-

(1) *Ibid.*, p. 36.

(2) *Ibid.*, pp. 36-37.

garth (1), the archaeologist, scholar-author, Oxford don, and part-time politician, wrote in the *English Historical Review*, that :

by analysing the Ottoman polity into two main categories, which the author calls 'The Ruling Institution' and 'The Moslem Institution', he has made clearer, than has any one to our knowledge, the essential nature of the original Ottoman State in Europe and Asia, and the causes of both its early strength and its subsequent decline. No one who wishes to understand Turkey can afford to neglect this exposition (2).

The notice in the *American Historical Review* had been no less enthusiastic. Hester Donaldson Jenkins, herself the author of a biography of Ibrahim Paşa, Sultan Süleyman's renowned Grand Vezir, welcomed the work:

The body of the treatise is an exposition in detail of the two composite institutions which unified and governed the Ottoman Empire. To these, Professor Lybyer gives the names "the Ottoman Ruling Institution", and "the Moslem Institution of the Ottoman Empire." The grasp of the individual unity, the parallelism, and the contrast of the two institutions is the author's great original contribution, and here he is clear, convincing, and well documented, as well as illuminating. No future historian of Turkey can fail to take into account this analysis nor these terms (3).

Future historians did not disappoint Lybyer's reviewer. His analysis and his terms were not only taken into account, they were completely taken over. The ready acceptance afforded them was evident as early as 1922 with the publication of Ferdinand Schevill's important book on the history of the Balkans (4).

The fact that the Lybyer thesis quickly became a truth to be repeated instead of a springboard to further research is regrettable, but it is perfectly understandable. Two main factors lay

(1) On D. G. Hogarth see Elie Kedourie, *England and the Middle East* (London, 1956), especially chapter 4.

(2) *EHR*, XXX (1915), 160.

(3) *AHR*, XIX (1913), 141.

(4) Ferdinand Schevill, *The History of the Balkan Peninsula* (New York, 1922), p. 236.

behind this. On the one hand there was comparatively little interest in Ottoman history, and on the other, historians who might have been attracted to this field shied away from it because they did not possess the language tools required for the type of research necessary once Lybyer had sifted through most of the material 'available' to westerners.

More culpable perhaps was the prevalent attitude that knowledge of Near Eastern languages was unnecessary—anything worth knowing could be found in European sources. This frame of mind is clearly visible in Hester Jenkins' concluding remarks in her review of Lybyer:

Professor Lybyer, like practically all of the Occidental historians of Turkey except von Hammer, is unable to read the Turkish sources. These are of less value than the sources of most national history, for the Turkish writers have had little notion of what was worth recording and have shown a curious sense of perspective. The historians of Suleiman's time were chroniclers, the Commines and Froissarts of their day, though with much less of petty and personal detail. They are notable for their omission of accounts of institutions, and of descriptions... Their flowery style oftens embeds a grain of wheat in a bushel of chaff, and this grain of wheat has generally been carefully gathered by von Hammer and given to us. A few Turkish works have been translated, such as the Kanun-namehs, and probably in these is found all the Turkish material needed for this treatise, in addition to such secondary works as von Hammer's, D'Ohsson's, and the immensely useful European records ⁽¹⁾.

Despite the fact that Hester Jenkins based her own study of Ibrahim Paşa solely upon 'the European records', this is not a mere matter of *ex post facto* rationalization. Reliance upon, and commendation of, the European records was and remains a prominent feature of what passes for historical scholarship on the Near East. Kipling penetrated to what is perhaps at the root of this kind of attitude when he wrote:

You'll never plumb the Oriental mind
And even if you do, it won't be worth the toil.

(1) *AHR*, XIX (1913), 429.

World War II, of course, changed all that. The oriental mind was going to have to be plumbed. This quickening of interest in non-western studies was especially apparent in America. As a product of this increased intellectual activity, courses devoted entirely to the study of the modern Near East have been insinuating themselves into the curriculums of some of America's more enlightened colleges and universities. This new interest almost foundered on the rock of inadequate teaching materials, but histories were hastily put together. It is primarily in these history text-books, three of which were published in 1958-59 that we find the Lybyer thesis installed as an historical truth ⁽¹⁾.

Almost half a century after its original appearance, then, the Lybyer thesis still held the field, but it no longer did so unaided. What must have given heart to the text-book authors was the publication in 1950 by two British orientalists of an analysis of the Ottoman Empire and its institutions on the eve of westernization (ca. 1750) in which the Lybyer thesis was accepted. This acceptance by orientalists undoubtedly earned new respectability for the thesis.

H. A. R. Gibb and H. Bowen are the two orientalists responsible for enhancing the stature of the Lybyer thesis. In 1950 they began publication of a projected multi-volumed series, entitled *Islamic Society and the West*, devoted to the task of surveying the effects of the Western impact upon the Ottoman Empire and its former Arab provinces. To date only the first volume, in two parts, has appeared, part one in 1950 and part two in 1957. Designed to set the stage for the rest of the study, this first volume is concerned with Islamic society in the eighteenth century and deals mainly with Ottoman institutions. After a brief sketch of the position of the Sultan in the Ottoman polity, the authors turn to a consideration of the organization by which the Sultans of the House of Osman ruled.

(1) See L. S. Stavrianos, *The Balkans since 1953* (New York, 1958), William Yale, *The Near East* (Ann Arbor, 1956), and Sydney N. Fisher, *The Middle East, a History* (New York, 1959).

That organization is the subject of Chapter III which is entitled, *The Ruling Institution*. What concerns us here of that lengthy chapter (160 pages) is Gibb and Bowen's handling of the Lybyer thesis. In the course of their discussion of the development of the Ottoman Empire as a slave state, the co-authors assert that in the fifteenth and sixteenth centuries the Ottoman government assumed an extraordinary character through the introduction of the *devşirme* system and that :

In the Sultans' eyes this system had one immense advantage. The children so enrolled were wholly dependent upon them. They were drawn from the least dangerous class of their subjects, and were, in any case, almost entirely cut off from their former associations. Hence, the enrolment system—*devşirme*, as it was called—led to a further development. Whereas in its earlier days the administration of the growing Empire had been conducted by free Moslems, now these were almost without exception replaced by the Sultans' slaves on an ever larger scale, until nearly every post, in what has been described as the 'Ruling Institution' of the Empire was filled either by a Christian conscript or by a slave otherwise acquired (1).

Lybyer, although his discussion ranges beyond the period of Süleyman's sultanate (1520-1566), assigned no terminal date to the system he described. Gibb and Bowen, aware of the fact that the Lybyer thesis did not fit the eighteenth century situation, offer the following emendation to the original thesis :

...to the Ottomans there seemed nothing outrageous in the system they erected wherein half the highest positions in the state were held by slaves. Nevertheless, its effect was to exclude from them all the Sultans' free Moslem subjects. The Sultans' slaves—the *Kapı Kulları*, 'Slaves of the Porte', as they were called—nearly all adopted Islam, indeed, not because they were forced to do so, but because they could not otherwise obtain any influential position. Nevertheless, for the ambitious it was a positive advantage to be born an unbeliever. And in the long run this was more than free-born Moslems were prepared to put up with... The Moslems, to be sure, had another institution as their equally exclusive field—that of the 'Ulema, the students of

(1) H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West* (London, 1950), I, part 1, 43.

the *Şeri'a*. But the Ottoman Empire was a Moslem state in which it was paradoxical that any institution would be reserved for the infidel born. How the Moslems contrived to rebel we shall describe later. Suffice it here to say that by the eighteenth century the whole system of a slave-manned Ruling Institution had been swept away. Free Moslems had captured nearly all the posts it formerly included—and with disastrous results... (1)

As for the Ruling Institution itself, Gibb and Bowen define it as follows :

What we have referred to as the 'Ruling Institution' corresponds more or less to a category defined by some Moslem authors when considering the structure of their society. They contrast the military and civil employees of the ruler with the '*Ulema*, calling the first 'Men of the Sword' and the second 'Men of the Pen'. And in some ways the term 'Men of the Sword' is a good name for the members of the Ruling Institution, since it brings out the essentially military character of the Ottoman government. But the term must be taken in the sense of 'Men supporting the Sword of Government', so that it may include the whole personnel of the Sultan's court and the central and provincial administration. Thus it must embrace all the secretaries and accountants of this personnel, wielders of pens though they were, because of the character of their offices. In this view, the real 'Men of the Pen' were the professors of mosque colleges, those who administered and expounded the Sacred Law, ministers of religion, physicians, etc., whom we are to deal with in a later section... The Ruling Institution, apart from the Sultan himself, included the officers of his household, the executive officers of his government, the whole body of the army 'standing' and feudal, and the navy. In the hey-day of Ottoman rule all posts in it, except most of those in the feudal army and the navy, were as a rule filled by the *Kapı Kulları*, either conscripted by *Devşirme* or acquired in some other manner (2).

As can readily be seen from these excerpts, Gibb and Bowen accept Lybyer's definition of the Ruling and Moslem Institutions. The three writers see the Ruling Institution as comprising the military and administrative branches of the government as well as the Sultan's household, and as being the special preserve of the Christian born and others of non-Muslim origin.

(1) *Ibid.*, pp. 43-44.

(2) *Ibid.*, p. 45.

Gibb and Bowen enter the caveat that by the eighteenth century the non-Muslim born had been replaced by free-born Muslims. They are also agreed on the makeup (free-born Muslims) and functions of the 'Moslem Institution'. Given this unanimity of opinion on the part of men of such excellent credentials, it is not surprising that text-book writers showed no qualms about repeating the Lybyer or 'Lybyer, Gibb and Bowen' thesis, and indeed, why should they have shown any. The thesis, in addition to its pedigree, has the advantage of being simple, and clearcut, easily grasped, and—hopefully—easily remembered. Also, by crediting the success of the Ottomans to the presence of men of Christian origins in positions of importance, and the subsequent decline of the great empire to the replacement of those Christians by the Muslim born, the thesis has the additional merit of being comforting to the Christian West's deep-seated sense of superiority ⁽¹⁾. There is, however, one difficulty with the thesis. As that legendary student is said to have reported to Hegel in another context, the facts do not fit the theory.

If we accept the Lybyer, Gibb and Bowen thesis, how can we explain away the fact that a good many of the eighteenth century Grand Vezirs, who should have been born Muslims, were nothing of the kind. Without exhausting the list, we need mention only Kavanoz Ahmet Paşa who was Grand Vezir in 1703 ⁽²⁾, Damat Hasan Paşa (1703-1704) ⁽³⁾, Silâhdar Kôle Süleyman Paşa (1712-1713) ⁽⁴⁾, Ismail Paşa (1735) ⁽⁵⁾ Şâhin Ali

(1) This attitude of superiority is well entrenched in the literature on the 'decline' of the Ottoman Empire. While the origins of such an attitude predate Lybyer, his work has provided a good deal of the scholarly underpinning in discussions on the topic. Toynbee for example, clearly expresses his debt to Lybyer—see Toynbee, *History*, III, 35 sq., IX, 37-39. If, as this paper contends, Lybyer's main thesis is untenable, the question of 'decline' also needs to be reconsidered. On this topic see B. Lewis, "Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire", *Studia Islamica*, IX, III-127.

(2) Ahmet Taip Osmanzâde, *Hadikat el vüzera* (Istanbul, 1271 [1855]), Dilaver Ömer Efendi Zeyli, p. 2.

(3) *Ibid.*, p. 3.

(4) *Ibid.*, p. 15.

(5) *Ibid.*, p. 51.

Paşa (1785-1786) ⁽¹⁾ and Koca Yusuf Paşa (1786-1789) ⁽²⁾. Again, if we accept the thesis, how can we explain away the fact that many of the men who occupied the office of *Baş Defterdar* in the sixteenth and seventeenth centuries were men of Muslim, not Christian, origins. This includes even a number in Sultan Süleyman's own time. Ramazanzâde Mehmet Çelebi ⁽³⁾ and Eğri Abdizâde Mehmet Çelebi ⁽⁴⁾, both of whom served Sultan Süleyman as *Baş Defterdar*, the former in 1536-1537 and the latter in 1557-1561, were born Muslims. In the same period we could also add the name of *Baş Defterdar* Çivizâde Abdi Çelebi (1548-1553) ⁽⁵⁾ who was the brother of the *Şeyh ül-Islâm* Çivizade Mehmet Efendi. Later occupants of the office of *Baş Defterdar* who were also of Muslim origin would include among others, Kara Üveys Çelebi (1575-1578) ⁽⁶⁾, Hacı İbrahim Efendi (1582-1583) ⁽⁷⁾, and Ebubekir Efendi (1625) ⁽⁸⁾. As an example of an eighteenth century *Baş Defterdar* who was *not* born a Muslim we need cite only Damat Mehmet Efendi ⁽⁹⁾ who held that post a number of times, the last in 1717. How can we account for the same situation encountered when the origins of the holders of the office of *Reis ül-küttâp* are investigated? Muhyi Çelebi and Okçu-zâde Mehmet Efendi ⁽¹⁰⁾ are late sixteenth century occupants of the office of *Reis ül-küttâp* who were born Muslims. Süleyman Feyzi Efendi, who occupied that office in 1780-1781, was of non-Muslim origins ⁽¹¹⁾.

Turning to the 'Moslem Institution', if we accept the thesis, how can we explain away the number of leading *Ulema* of the time of Sultan Süleyman who are listed in Taşköprüzâde as

(1) *Ibid.*, Ahmet Câvit Zeyli, p. 36.

(2) *Ibid.*, p. 37.

(3) İsmail H. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, II (Istanbul, 1948), 444.

(4) *Ibid.*, II, 446.

(5) *Ibid.*, II, 445.

(6) *Ibid.*, III (1950), 566.

(7) *Ibid.*, III, 567.

(8) *Ibid.*, III, 578.

(9) *Ibid.*, IV (1955), 602.

(10) Ahmet Resmi, *Sefinet el rüesa* (Istanbul, 1269 [1853-1854]), pp. 18-19.

(11) *Ibid.*, p. 120.

stemming from non-Muslim origins (1). We have now seen born-Muslims in the ranks of the 'Ruling Institution' prior to the eighteenth century, men of non-Muslim origins in that Institution even after the hypothesized "Moslem revolt", and men of non-Muslim origins within the Institution supposedly open only to the Muslim born—how many exceptions does it take to disprove the rule?

Obviously, there is something wrong here, and that something is the "Lybyer, Gibb and Bowen thesis". As much as we would like life to be simple and uncomplicated it perversely persists in being just the other way round. Ottoman life was no exception. It strains the imagination to conceive of the Ottoman system of government as resting upon so simple a structure as is depicted for us under the rubrics 'the Ruling Institution' and 'the Moslem Institution'. And indeed, L. V. Thomas, in his study of the career of the historian Naima, has shown that it was not quite that simple (2). Only the credulous will not feel ill at ease with the hypothesis of a Muslim revolt against a Christian monopoly of state offices. Moreover, Gibb and Bowen simply accept Lybyer's thesis. In the process they present no new supporting evidence from either western or Ottoman materials. In the final analysis the Lybyer, Gibb and Bowen thesis rests upon testimony embodied in ambassadorial and consular reports, memoirs, and the vast, but qualitatively uneven, literature of travel in the Ottoman levant, literature which today would be characterized as being of the John Gunther 'Inside Istanbul' variety. At its best this testimony is weak evidence when attempting to account for internal institutional changes. The European observer of the Ottoman scene inevitably labored under two serious handicaps—bias, and lack of intimate knowledge of Ottoman society. It was the rare European who tried to remove the blinkers of prejudice in order to better view the Ottoman world in which he worked, lived, or traveled. If,

(1) Ahmet Taşköprüzâde, *Eş-şaqâ'iq en-No'manijje*, trans. O. Rescher (Istanbul, 1927), pp. 282-328.

(2) L. V. Thomas, "A Study of Naima," unpublished Ph. D. dissertation, Brussels University, 1947.

in the sixteenth century, he stood in awe of the might and grandeur of the Ottoman Empire, he did so grudgingly and in spite of himself. Whatever admiration he may have felt for that military colossus was quickly over-ridden by fear and hatred. His lack of knowledge, on the other hand, was not solely, or even primarily, of his own making. The cards were stacked against him. Ottoman society, secure behind its iron curtain of Islam, was at least as much of a closed book to him as soviet society is to modern western observers, if not more so. Outside the realm of official business there was very little personal contact or even communication between Europeans and Ottomans. Most of the insights Europeans gained about the nature of Ottoman institutions were, at best, second hand, and since they came through non-muslims living under Ottoman rule they were also somewhat distorted. The waning of Ottoman power did clear the air of the element of fear on the westerner's part, but did not, thereby, necessarily make for greater comprehension of Ottoman institutions. What the sixteenth century European once had contemplated in awe, his nineteenth century counterpart held in contempt, and with an equal lack of understanding.

Given the nature of the evidence upon which it is based, it is not surprising that the Lybyer, Gibb and Bowen thesis is untenable. While it is beyond the scope of this paper to offer an alternative "thesis", by making use of even very limited Ottoman materials, and by asking new questions of that material, we may be able to bring, as far as the eighteenth century is concerned, some significant Ottoman realities into sharper focus.

As the first step in this process it is necessary to divest ourselves of the over-simplified notion of a 'Ruling Institution' and a 'Moslem Institution'. For the eighteenth century it would be closer to the truth to characterize the Ottoman system as resting on at least three pillars corresponding to the three main career lines or opportunities in the empire—the *kalemiyye*, *seyfiyye*, and *ilmiyye*, that is, the bureaucratic, military, and religious careers. The qualification, *at least three*, is important, for if

there was anything one might call a ruling institution back in the sixteenth century, i.e., the group which controlled the military organization, governorships of provinces, and the office of Grand Vezir, but whose products did not fill the ranks of the men concerned with the day to day paper work of the empire, it was the group of men who were the leading products of the *devşirme* and Palace School system. These men might be considered as members of a fourth career, the Palace career. In the eighteenth century there still was a palace clique; prominent people still came out of the palace service—we need mention only the three time eighteenth century occupant of the office of Grand Vezir, Hekimoğlu Ali Paşa ⁽¹⁾, but these men no longer had a monopoly on the Grand Vezirate, provincial governorships, or top level military posts, and religion was no longer the decisive factor in their selection. To fail to recognize the existence and influence of the Palace service in the eighteenth century would be a grave error, but the Palace service appears to have been in eclipse, and the exact relationship of the palace 'career' to the others will be left as an eighteenth century reality to be explored in another study.

The delineation of three careers within the empire amounts to breaking down what has been called the Ruling Institution into two components, the military, and the bureaucracy, and identifying the *ilmiyye*, or religious career, with the functions which had been subsumed under the rubric of the Moslem Institution. Gibb and Bowen's identification of *ehl ul-kalem* (men of the pen) with the men of the *ilmiyye* (the *Ulema*) ⁽²⁾ is in error as a close reading of Mustafa Nuri Paşa, their own late nineteenth century informant will reveal ⁽³⁾. The use of the term 'men of the pen' ought to be reserved for the men of the bureaucratic career, and there does not appear to be any justification for extending its eighteenth century meaning to cover the members of the religious career. Once attention is focused upon career lines

(1) Osmanzâde, *Hadikat*, Dilaver Ömer Efendi Zeyli, p. 42.

(2) Gibb and Bowen, *Islamic Society*, I, part 1, 45.

(3) Mustafa Nuri Paşa, *Nelayic el-vukual*, II (Istanbul, 1327 [1909]), 90.

and not upon religious origins, eighteenth century realities are more readily observable.

One such reality is the coming into being of a new kind of top level Ottoman administrator—the 'Efendi-turned-Paşa'. Prior to the eighteenth century (what is meant by the eighteenth century here is the period from after the defeat at Vienna to 1774) professional bureaucrats, men who had grown up in the *kalemiyye* career, and especially those from the central administration, i.e., that sector of the bureaucracy whose chief officer was the *Reis ül-küttâp* or *Reis Efendi* as he was also known, as over against the financial administration under the *Baş Defterdar*, only infrequently went on to become governors of provinces, or Grand Vezirs. Beginning with an occasional figure in the late seventeenth century and then with greater frequency in the eighteenth, professional bureaucrats appear in the select circle of Paşas. The following list of *Reis Efendis* who became *Paşas* and served as governors of provinces is evidence of this development: Ebu Kavuk Yeğen Mehmet Paşa (1685-1687) ⁽¹⁾, Râmi Mehmet Paşa (1694-1697, 1698, 1702) ⁽²⁾, Abdülkerim Paşa (1703-1704, 1706-1711, 1712-1713) ⁽³⁾, Arifi Ahmet Paşa (1717-1718) ⁽⁴⁾, Mehmet Râgıp Paşa (1741-1744) ⁽⁵⁾, Sopa-salan Kâmil Ahmet Paşa (1755) ⁽⁶⁾, Ebubekir Râsim Paşa (1757) ⁽⁷⁾, and Yenişehirli Osman Paşa (1767-1769) ⁽⁸⁾. To this list should be added the names of the professional bureaucrats who served as Grand Vezir in the eighteenth century—along with the above mentioned Râmi Mehmet and Mehmet Râgıp Paşas there was Nâili Abdullah Paşa (G. V. 1755) ⁽⁹⁾, Yirmisekiz Çelebizâde Mehmet Sait Paşa (1755-1756) ⁽¹⁰⁾, Hamze Hâmit Paşa (1763) ⁽¹¹⁾,

(1) Ahmet Resmi, *Sefinet*, p. 44.

(2) *Ibid.*, p. 48.

(3) *Ibid.*, p. 53.

(4) *Ibid.*, p. 59.

(5) *Ibid.*, p. 70.

(6) *Ibid.*, p. 91.

(7) *Ibid.*, p. 95.

(8) *Ibid.*, pp. 106-107.

(9) Osmanzâde, *Hadikat*, Dilaver Ömer Efendi Zeyli, p. 81.

(10) *Ibid.*, p. 84.

(11) *Ibid.*, Ahmet Câvit Zeyli, p. 8.

and Yağlıkızâde Hacı Mehmet Paşa (1768-1769) (1). Study of the career backgrounds of the corps of provincial governors would doubtlessly reveal the names of many more 'Efendis-turned Paşa'. Perhaps the development of such a group of men is but the reflection of an important struggle which appears to be going on—the struggle between the bureaucracy and the military. This, of course, is obscured if religious origins rather than career lines are stressed. In the light of the important role played by these 'Efendis turned Paşa' in the reform movements of the nineteenth century, this group deserves more consideration than it has received to date.

Another reality brought into sharper focus by concentrating attention upon career lines rather than religious origins concerns the inner workings of the *kalemiyye* and its two sectors, the financial administration under the *Baş Defterdar* and the central administration under its chief officer, the *Reis Efendi*. In the normal course of things, a bureaucrat (*kâlip*) appears to have started his career as an apprentice in a particular bureau (*kalem*) and then worked his way up to full-fledged scribe in that bureau. He then either more or less languished there, or managed, by getting a job outside his bureau and/or by establishing an *intisap* (client-patron) relationship, to make good and advance his career. For a scribe on the way up the next important rung on the ladder of success was to become a bureau chief and enter the ranks of the *hâcegân*, that broad upper level of the bureaucracy (2). Once in the ranks of the bureau-chiefs, bureaucrats appear to have been able to move with greater ease from bureau to bureau and, more importantly, from sector to sector. Although the evidence is not nearly as complete as one would wish, it does appear that shifts from bureau to bureau and sector to sector occurred at the *hâcegân* level and generally not below it. This question of mobility is important, for although the bureaucrats had the same educational background and were in the same broad career, opportunities for advancement to the

(1) *Ibid.*, p. 18.

(2) On the *hâcegân* see Thomas, *Naima*, pp. 37-39.

highest offices were greater in the central administration. That this was so is connected with the gradual increase, starting from the mid-sixteenth century, in the importance of the office of *Reis ül-kütlâp*, and consequently, an increase in the importance of the whole sector of the bureaucracy under that officer. This process itself was closely tied to the emergence of the figure of the Grand Vezir from under the shadow that had been cast over him during the period of Ottoman history known as the Sultanate of the Women, and the close ties being forged between the office of Grand Vezir and the office of *Reis ül-kütlâp*.

The really ambitious eighteenth century Ottoman bureaucrat who had his heart set on the greatest advancement possible, which would mean becoming the *Reis Efendi* and then perhaps a provincial governor, or better still, Grand Vezir, would do well as a starter to secure for himself a *hâcegânship* under the *Reis Efendi*. Of the twenty-six men who held the office of *Reis ül-kütlâp* from 1697 to 1774, at least sixteen were from the central administration, that is to say that the *hâcegânship* from which they were promoted was in the central administration. Moreover, it appears that the best bureau to head up was the *Sadaret Mektubi Kalemi*, the Grand Vezir's own secretariat. Ten of the sixteen men mentioned above were promoted to the office of *Reis ül-kütlâp* after serving as *Mektupçu*, the chief of the *Sadaret Mektubi Kalemi*. The twenty-six *Reis Efendis* and the post they held prior to their appointment are as follows (1):

Râmi Mehmet Efendi	Beylikçi
Şeyhzâde Abdi Efendi	Mektupçu
Abdülkerim Bey	Divân-ı Hûmâyun Kisedarı
Ebubekir Efendi	Yeniçeri Efendisi
Süleyman Efendi	Mektupçu
Hacı Mustafa Efendi	Mektupçu
Ramazanzâde Abdulkâdir Efendi	Mektupçu
Ârifi Ahmet Efendi	Tezkireci
Üç Anbarlı Mehmet Efendi	Nişancı
Kastamonulu İsmail Efendi	Mektupçu
Tavukçu-başı Dâmâdi Mustafa Efendi	Beylikçi
Mehmet Râgıp Efendi	Mektupçu

(1) Ahmet Resmi, *Sefinet*, under the individual entries.

Nalî Abdullah Efendi	Beylikçi
Hacı Abdi Efendi	Tezkireci
Sopa-salan Kâmil Ahmed Efendi	Cizye Muhâsebecisi
Hamze Hâmit Efendi	Mektupçu
Avni Ahmet Efendi	Tezkireci
Ebubekir Râsim Efendi	Darbhâne Emîni
Şatirzâde Mehmet Emin Efendi	Mektupçu
Dilaver Ağazâde Ömer Efendi	Yeniçeri Efendisi
Âmedci Abdullah Abdi Efendi	Âmedci
Recâf Mehmet Emin Efendi	Tezkireci
Hacı Mehmet Emin Efendi	Mektupçu
Hammâmîzâde Ömer Efendi	Yeniçeri Efendisi
Yenşehirli Osman Efendi	Çavuş Başı
Abdurrezzak Bâhir Efendi	Mektupçu

Two additional facts serve to illustrate further how important finding a place in central administration was for the ambitious. One is that in the period 1703 to 1774, six professional bureaucrats managed to rise to the Grand Vezirate, of those six, five had, at one time or another, served as *Reis Efendi*. These were Râmi Mehmet Paşa (*Reis Efendi* 1694-1697, 1698-1702, Grand Vezir, 1703) (1), Nalî Abdullah Paşa (*Reis Efendi*, 1747-1753, Grand Vezir, 1755) (2), Mehmet Râgıp Paşa (*Reis Efendi*, 1741-1744, Grand Vezir, 1757-1763) (3), Hamze Hâmit Paşa (*Reis Efendi*, 1755, Grand Vezir, 1763) (4), and Hacı Mehmet Emin Paşa (*Reis Efendi* 1764-1765, Grand Vezir, 1768-1769) (5). The exception was Yirmisekiz Çelebizâde Mehmet Sait Paşa (Grand Vezir, 1755-1756) (6).

The second fact is that investigation of the possibilities open to those who remained in the financial administration without at some point moving over to the new locus of power—the central administration, where their talents could be observed at close range by the most important officers of the bureaucracy, reveals that the financial administration was fast becoming a

(1) Osmanzâde, *Hadikat*, Ahmet Taip Osmanzâde Zeyli, p. 128.

(2) *Ibid.*, Dilaver Ömer Efendi Zeyli, p. 81.

(3) *Ibid.*, Ahmet Câvit Zeyli, p. 4.

(4) *Ibid.*, p. 8.

(5) *Ibid.*, p. 18.

(6) *Ibid.*, Dilaver Ömer Efendi Zeyli, p. 84.

dead end. In the eighteenth century the best these people in the financial administration had to look forward to was promotion to the office of *Baş Defterdar*, and in the eighteenth century that was not a promotion to be coveted by the really ambitious. The office was then a mere shadow of itself. At the time of the conquest of Constantinople the *Baş Defterdar* was already an official of the utmost consequence and, after the Grand Vezir's his voice probably carried the most weight in Ottoman councils. In the fifteenth and sixteenth centuries sons of some of the most prominent Ottoman families, including the sons of occupants of the office of *Şeyh ül-İslâm*, had graced the office of *Baş Defterdar* (1). In the fifteenth and sixteenth centuries the post was not infrequently conferred upon men whose previous service as governors of provinces had already brought them the horse-tails indicative of their status as *Paşas* (2). In those earlier centuries it appears that who one was and whom one knew often carried more weight than did experience in financial affairs when it came time to select a new *Baş Defterdar*. In that period, too, the *Baş Defterdars* usually went on to serve as governors of provinces upon their retirement from the chief financial office. Also, the deference paid the *Baş Defterdar* upon ceremonial occasions in the fifteenth and sixteenth centuries squared with that official's actual power and prestige (3).

All this had changed by the eighteenth century. Early in the sixteen hundreds the post of *Baş Defterdar* had come to be conferred more and more upon men who had "grown up" in the financial administration. They were men experienced in financial matters. A by-product of the economic decline of the empire appears to have been the professionalization of the office of *Baş Defterdar*. In the fifth and sixth decades of the seventeenth century the financial organization of the empire experienced a most turbulent period marked by what can be characterized as the 'capture' of the office of *Baş Defterdar* by

(1) Danişmend, *Kronolojisi*, I, 452-457 nos. 2, 10; II, 441-448 no. 20.

(2) See the sections on *Baş Defterdarlar* in Danişmend, *Kronolojisi*, I, 452-457; II, 441-448; III, 566-597; IV, 601-615.

(3) *Ibid.*, I, 451-452.

the Janissaries (1). Order was somewhat restored under the Köprülü vezirs, and the bureaucrats again gained control of the office of *Baş Defterdar*. Of the thirty-seven men who held that office in the eighteenth century up to 1774, at least twenty-eight were from the financial administration (2). But, the office was no longer a stepping stone to greater opportunity. Gone were the days when *ex-Baş Defterdars* went on to serve as governors of provinces. It was the exceptional *Baş Defterdar* in the eighteenth century who did not revert to the position of bureau-chief after his retirement from the chief financial office. In typical Ottoman fashion, however, although the power and prestige of the office of *Baş Defterdar* had considerably declined, upon ceremonial occasions the *Baş Defterdar* was still accorded the homage of a by-gone era.

Another reality which is revealed by a study of careers and career opportunities in the empire is the tendency for sons to follow in the careers of their fathers. This tendency for sons of Janissaries to become Janissaries, sons of *Ulema* to become *Ulema*, and sons of bureaucrats to become bureaucrats was already well-established by the early seventeenth century and in the course of the eighteenth century it appears that it was getting to be awfully difficult for sons to break with the career patterns of their fathers. To put it another way, the Ottoman Empire may have been suffering from hardening of the career arteries. A few examples might serve to illustrate this tendency of sons to follow in the careers of their fathers.

The statement by Kâtip Çelebi, the celebrated seventeenth century Ottoman man of letters, that, "his father being a soldier, he too entered that profession according to the law" (3), lends

(1) *Ex-Janissary Agas* and other leading Janissary figures who held the office of *Baş Defterdar* in this period include Sofu Mehmet Paşa, Kars Musa Paşa, Zurnazen Mustafa Şerif Paşa, Morali Mustafa Paşa, and Karagöz Mehmet Paşa. See Danişmend, *Kronolojisi*, III, 580-588.

(2) *Ibid.*, the sections in vols. III and IV given in note 2 on page 90.

(3) Kâtip Çelebi, *The Balance of Truth*, trans. G. L. Lewis, (London, 1957), p. 135. In the original the word used is *kanun*, see Kâtip Çelebi, *Mizân al-Haqq* (Istanbul, 1286 [1870]), p. 123.

credence to the observation that by the early seventeenth century it was commonplace for the sons of Janissaries to become Janissaries. The fact that in 1651 the Grand Vezir was able to put down a Janissary uprising by promising that in the future only sons of Janissaries would be admitted to the corps is evidence of Janissaries wishing to continue to have their sons follow in their footsteps ⁽¹⁾. Osman *Ağa*, a late seventeenth century Ottoman figure and Janissary participant in the last siege of Vienna, relates in his memoirs that his father a frontier Janissary *Ağa*, willed his *Ağaship* to his eldest son ⁽²⁾. Naima, the renowned eighteenth century Ottoman historian, was the son of a Janissary *Aga* of Aleppo, himself of a Janissary family, started his career as an apprentice in the *ocak* of the *Baltıcıs*, a position which his father's Janissary connections secured for him ⁽³⁾.

In the *ilmiyye* career the same tendency was operative, a conclusion reinforced by a reading of Taşköprüzâde. We may take the chapter on the *Ulema* of Sultan Selim's reign (1512-1520) as indicative of the work as a whole. In this chapter Taşköprüzâde lists fifty men and gives information about the fathers of twenty-four of them. Of these twenty-four only three were not from *Ulema* families ⁽⁴⁾. An examination of the background of the seventy-two men who held the office of *Seyh ül-Islâm* to the mid-eighteenth century clearly reveals this tendency of sons to follow the careers of their fathers. From the *Ilmiyye Salnamesi* ⁽⁵⁾ and the *Sicill-i Osmani* ⁽⁶⁾ we can obtain information about the careers followed by the fathers of forty-nine of these men. Forty-one came from *Ulema* families as against only eight that did not.

(1) J. H. Mordtmann, "Dewshirme", *Encyclopedia of Islam* (Leiden and London, 1913) I, 953.

(2) *Leben und Abenteuer des Dolmetschers Osman Aga*, trans. Richard F. Kreutel and Otto Spies (Bonn, 1954), pp. 3-4.

(3) Thomas, *Naima*, pp. 8, 28.

(4) Taşköprüzâde, *Eş-Sağd'iq*, pp. 243-272.

(5) *Ilmiyye Salnamesi* (Istanbul, 1334. [1916]). This work is a biographical dictionary of the office of *Seyh ül-Islâm*. It also contains reproductions of autograph *Fetvas*.

(6) Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani* (Istanbul, 1308 [1890]) 4 vols. in 3.

The bureaucrats too were followed in their careers by their sons. Hasan Beyzâde Efendi ⁽¹⁾ and Okçuzâde Mehmet Efendi ⁽²⁾ are only two of a number of *Reis Efendis* whose fathers had also held that important post. Ismail Hakkı Uzunçarşılı has produced evidence to indicate that by 1732 *kalemiyye* secretaryships were inheritable. In his work on Ottoman administrative organization he reproduces the following document :

...in this manner let the regulation of appointments for scribes of the Imperial Divan be strengthened and made firm: that upon the death of a scribe if there be a number of sons, all of whom can read and write, let them share their father's zeamet, and the position, let it be given to the oldest son who is entitled to the position... ⁽³⁾

The members of the *kalemiyye* career too were interested in assuring places for their sons. In 1796 the scribes of three bureaus appear to have been successful in preventing any but the sons of scribes from securing positions in those three bureaus ⁽⁴⁾. It is significant that bureaucrats played an active role in supporting the reforms of Selim III and Mahmud II. Underneath the fez and long black frock coat, the uniform of Mahmud's bureaucrats, stood many a descendant of eighteenth century scribes. The destruction of the Janissaries by Mahmud II was more than a mere military measure, and the inter-relationships between reformers and place seekers deserves to be studied, and studied *à la* Namier ⁽⁵⁾.

In this study attention has been centered upon some of the more significant realities of the eighteenth century, realities which are obscured if we view the eighteenth century in terms of Muslims ousting non-Muslims from office. The task of

(1) Ahmet Resmi, *Sefinel*, p. 26.

(2) *Ibid.*, p. 23.

(3) Ismail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı* (Ankara, 1948), p. 49.

(4) *Ibid.*, pp. 50-51. The three bureaus concerned were the divan, rûûs and kise kalemleri.

(5) See Lewis B. Namier, *The Structure of Politics at the Accession of George III*, 2nd ed. (London, 1957).

bringing Ottoman realities, not only of the eighteenth century but of the whole course of that empire's history, into sharper focus is an immense one. By providing the stimulus for the much needed research, the Lybyer, Gibb and Bowen thesis will have served a useful function.

Norman ITZKOWITZ
(Princeton, N. J.)

LES ARABES

ET L'EXPRESSION ÉCONOMIQUE

Les pays arabes sont emportés, comme nous, dans le double mouvement du monde actuel. De vastes propagations, sans cesse accélérées, répandent l'information, les attitudes, les matériels, la généralité des problèmes, et même leur banalité. Mais il s'exerce, dans un sens différent, et souvent opposé, une poussée compensatoire du personnel, du local, du particulier. De l'interférence de ces deux mouvements surgissent les phénomènes les plus variés et les plus complexes.

Le même développement, qui jadis porta les empires, aujourd'hui les fait éclater en nations nouvelles. Par le jeu des mêmes forces, une nation peut secourir la dépendance. Mais elle doit aussitôt affronter les risques alternés ou simultanés de l'isolationnisme et du cosmopolitisme. Car l'uniformité mondiale se prononce de jour en jour, non sans provoquer de violents contre-courants. Ainsi le nationalisme exalte la personnalité, revendique la libération du petit, du pauvre, et du dominé. Procédant lui-même de mouvements généralisateurs, il insiste sur l'original et l'irréductible. Cependant, la vague technologique, qui véhiculait jadis la forme centrifuge de la colonisation, alimente à présent les aspirations locales. La création économique apparaît à tous comme seule susceptible de garantir l'indépendance récupérée. Chez les nouveaux venus de la compétition internationale, le vouloir-faire achève et fonde le vouloir-

être. Réciproquement il porte en lui de futures aliénations et d'immédiats compromis. Car il souscrit aux mêmes impératifs de promotion et d'échanges qu'invoquent les tenants des grands ensembles économiques.

Ce n'est pas seulement l'action, mais la théorie que déconcerte une matière aussi mouvante, aussi équivoque. En tout cela qu'est-ce qui est création, qu'est-ce qui est faux-semblant ? Où est la « forme », et où le « contenu » ? La résurrection de tant de souverainetés n'aboutit-elle qu'à garnir de nouveaux émetteurs le champ déjà encombré de la radiodiffusion, qu'à meubler le ciel de nouvelles compagnies aériennes, et la table de l'O.N.U. de nouveaux indicatifs ? Vision pessimiste qui réduirait l'histoire contemporaine au seul progrès de la communication et de la différenciation, c'est-à-dire de la *figure* du monde, plutôt que de son histoire. Il faut donc à celle-ci réagir contre des modes spatiaux de l'abstraction qui, si l'on n'y veille, aggraveraient encore ses modes quantitatifs et monétaires. Il faut qu'un effort réel, au plein sens du terme, vienne emplir les nouvelles configurations, que la création concrète vienne équilibrer le progrès de la transmission. Mais à quelle sorte de choses conférer ce beau titre de « concret » ? Certainement pas à la seule institution matérielle ! L'économisme est devenu aujourd'hui l'un des travestis de l'abstraction. Les consolidations à quoi tendent les neuves indépendances visent l'être, avant le bien-être, et la dignité des peuples avant leur prospérité. L'humain est donc en l'espèce, plus « concret » que les promotions matérielles. Là-dessus se fonde l'utile, mais encore trop timide distinction entre « développement » et « croissance ». Cependant il est bien vrai qu'une fois retombés les enthousiasmes de l'émancipation et l'ardeur qu'éveille la restauration des signes, c'est surtout de contenus tangibles qu'il faut se préoccuper. Une indépendance est dite très justement « formelle », tant qu'elle n'a pas créé son propre corps. De là le sens si plein que les pays libérés donnent à des notions telles qu'industrialisation, planification, etc.

On assiste donc, en ce temps de la décolonisation, à de véritables chassés-croisés, non seulement des forces en jeu, mais aussi du caractère qu'elles recèlent, et des définitions qu'elles

appellent. Car dans le même objet, nous sommes amenés à reconnaître, selon les données du milieu et du moment, tour à tour ou concurremment, la chose ou le signe, l'idéal ou le concret, la quantité ou la qualité. Et c'est cela qui rend, dans les situations particulières, bien que la tendance générale et l'interprétation globale ne laissent aucun doute, tellement ardues les choix de l'action et de la connaissance.

*
*
*

Les Arabes et l'expression.

Qu'en est-il en tout cela des pays arabes ? Ils éprouvent, comme tous les autres, cette difficulté à choisir et à définir. Mais ils l'éprouvent d'une façon qui leur est propre, car le passé les avait dotés de leur propre style d'expression et d'interprétation. Ils pourraient dire des mots de leur langue classique ce qu'un Latin disait des dieux de l'Italie : qu'ils sont plus faciles à rencontrer que les hommes. La puissance de la *lujā*, et de tout ce qu'elle véhicule en fait d'associations mentales et de suggestions sociales, déborde de beaucoup le rôle d'un langage. C'est une institution vénérable, un comportement collectif privilégié. De là, chez les Arabes, une propension native à l'expressivité. Le Bédouin lui-même, noble déchu, archaisant plutôt qu'archaïque, est depuis toujours le champion d'une culture éloquente, dont se réclament aussi, de leur côté, l'orateur politique et l'écrivain. Pour ceux-ci comme pour celui-là, la difficulté n'est pas celle qu'éprouvent tant d'autres peuples : de s'énoncer, de se transmettre. Ce serait plutôt de sauver leur vérité des succès de leur communication. C'est d'ailleurs là le problème de tout classicisme.

Combien il est dangereux d'être un vieux classique ! Cet homme exprimé, abouti, si l'on peut dire, doit assumer simultanément son antique personne et de nouvelles nécessités de transmission et de création, dont l'économique est la plus évidente. Il éprouve ainsi des difficultés qui épargneraient un homme plus neuf ou plus fruste. Un Lumumba, par exemple, en ce brasier de flammes

noires qu'est le Congo, — et que sont bien d'autres pays africains ou asiatiques, ces êtres, dirait-on, en quête de langage, — comparons-le à tant de leaders de Tunis, du Caire, de Damas. Dans cette participation aux courants du monde qui incombe à tous les peuples, les Arabes subissent, de cette facilité même, une sorte de freinage. Ils doivent s'imposer des adaptations supplémentaires, du fait de leur éloquente civilisation. Ce classicisme dont ils avaient tiré, à l'époque coloniale, une bonne part de leurs forces de résistance et de renouvellement, se retourne parfois contre ce renouvellement même. Les transactions, les démentis qu'il doit alors s'infliger, lui coûtent sans doute autant qu'aux Français l'adaptation à un certain « américanisme »...

L'Arabe, en deux ou trois générations, a dû modifier, plus encore que restaurer, les modes de son message, donc l'expression et, dans une certaine mesure, la vision de lui-même. Il lui a fallu renoncer à des formes ancestrales, à la sentence gnomique, au syllogisme d'autorité, au vers constituant l'unité de sens, au silence même, ce silence sapiential qui, parfois, privilégiait le saint, voire même paradoxalement le docteur ! Il fut un temps où les *ḥuṭba*-s prononcées dans toutes les mosquées du monde islamique, de Fès à Bagdad, se réglaient toutes sur le même patron : une homélie toujours la même, que le savant même inventif, même poète à ses heures, aurait eu scrupule à délaïsser. Or, tout d'un coup, le verbe doit prendre d'autres chemins. L'élocution se déchaîne. Un monde, jusque-là réservé, se met à *se parler*. Cela provoque la renaissance de la langue, et, par là-même, de certaines valeurs classiques. Mais aussi, beaucoup de mélanges et de disparates. Dans les années 30, la radio opère une seconde révolution. Elle ajoute désormais ses puissances à celles du journal, et à celles des attitudes cosmopolites, pour répandre dans plusieurs de ces pays la « culture de masse » que décrivait récemment Edgar Morin ⁽¹⁾ : forme ou contenu, annonce ou parodie d'une civilisation mondiale en marche ? Et

(1) *L'esprit du temps*, 1962.

concurrentement, l'expression de soi-même, allant toujours plus outre, déborde en Orient les niveaux de l'éloquence de chaire, puis du livre, puis de l'éditorial, enfin du thème radiophonique lui-même, pour descendre dans la rue.

Alors se pose le problème du dialecte, malgré de sévères barrages éthiques et esthétiques. C'est peu qu'un arabe « parlé » soit ouvertement parlé. Certains commencent à l'écrire. Il arrive même au leader de s'exprimer en langage de tous les jours. L'arabe fait alors sa révolution de la quotidienneté. Mais de tels progrès, ou de tels attentats, ne s'exercent pas seulement par la parole. On peut interpréter l'activation du langage comme une réplique des valeurs locales à la quantité coloniale, à cette irruption de matériels et d'idées que l'Orient éprouve alors du fait de l'Occident. A cet envahissement, l'Orient répond d'abord par une prolifération de son propre signe, qui n'est encore que verbal. Dans une seconde phase, dont nous observons en ce moment les indices, il cherche lui-même à devenir fabricant, donc à modifier son rôle, donc à qualifier différemment ses choses et ses signes. L'évolution des types humains accompagne celle de l'expression, de la fonction, et des classements sociaux.

Ce processus est inégalement poussé selon les nations arabes. Elles étalent en diversité de lieux, de personnes et de groupes, tout ce qu'un siècle de contact avec l'Occident peut avoir comporté pour elles de mutations et de variations. Le contraste qui frappe entre le juriste sentencieux et l'orateur de rue, ou le banquier d'affaires, en passant par le discoureur de comité ou l'écrivain de cénacle, s'observe aussi entre pays, individus, niveaux sociaux ou mentaux diversement touchés par le mouvement général et qui diversement y répondent. Pour ne parler que de pays, il en est où l'inquiétude de l'âme, l'agilité de la démarche, la finesse de la phrase, une mobilité à la fois des figures et des comportements, contribuent à une histoire de plus en plus nerveuse. Il en est d'autres, immobiles et opaques, et que l'on pourrait appeler réserves de la signifiante. Ceux-là n'ont pas encore trouvé leur *bayân* des temps modernes. Ils n'ont fait ni leur révolution de l'homélie, du poème, ni, à plus forte raison, celle de l'article ou du discours.

Ces arrêts, ces retards, ou tout au contraire ces accélérations sont naturellement à mettre en rapports avec la phase coloniale, dont la plupart de ces pays ne font que de sortir. La colonisation, en général, refoule dans les ténèbres de la société ou du psychisme des forces qui fuseront après elle. Elle charge donc, si l'on peut dire, ces peuples et ces âmes d'énergies virtuelles et de future intelligibilité. Car l'indépendance devra se raisonner, sous peine d'échec. Mais se raisonner, aujourd'hui, c'est, à beaucoup d'égards, se « mondialiser ». Or cette rationalité-là est surtout celle des transmissions économiques, des prix de revient compétitifs et de l'alignement des « coûts de l'homme ».

Ailleurs, à défaut de compression coloniale, l'archaïsme, l'éloignement, ou le traditionalisme pouvaient accumuler les mêmes réserves explosives. On pense au Yémen, à l'Arabie Séoudite. Mais point n'est besoin de recourir à ces cas extrêmes. Dans tous ces pays, tout ensemble armés et desservis par leur classicisme, à quelque degré qu'ils se situent d'une capacité d'expression d'eux-mêmes adaptée aux circuits mondiaux, subsistent encore des réserves de mutisme. Tout comme chacun de ces pays, ou presque, a son désert, il comporte aussi ses Saharas du refoulement et de la contention. Il est dans tous ces peuples des zones encore obscures, encore peu ou pas activées. Poursuivons l'analogie. Le pétrole, d'abord tenu pour une chance providentielle, a jailli de ces solitudes. D'abord au profit exclusif du prince. Puis à celui, total ou partiel, de budgets d'équipement. Il est alors un objet de compétition financière avec l'étranger. Il tend enfin à devenir une source d'énergie mobilisée pour l'industrialisation. Cette dernière perspective semble encore être lointaine. Mais elle s'énonce déjà. Quand elle se réalisera, l'Iraq, le Maghreb auront, de cette exploitation de leurs entrailles, ou, si l'on veut, de leur inconscient géographique, tiré des mises en valeur. C'est que, corrélativement, auront été mises au jour des forces nationales, sociales et psychiques, jusqu'ici éludées.

Car la réalité se creuse. Elle sollicite toujours plus profondément l'inerte, l'inconnu et l'humilié. J'ai déjà parlé du langage vernaculaire, dont la mise en honneur par la littérature réaliste,

entend évidemment contribuer à une promotion populaire. Le discrédit de certaines classes jusque-là puissantes et parlantes, traduit le même approfondissement. Dans un pays comme l'Égypte, par exemple, ce n'est pas un hasard que le premier effort du régime de 1952 ait visé le paysan. Cet éternel silencieux avait, à la lettre, fait les frais de la « réification » coloniale. Sa défense avait été de se pelotonner sur lui-même, de se réfugier dans une tradition, dans son dialecte, et même dans l'irrationalité, pour s'opposer à toutes les entreprises du dedans et du dehors. Attitude ambiguë : elle était, à beaucoup d'égards, lutte contre la modernité. Attitude invétérée et opiniâtre : nul ne sait jusqu'à quel point les politiques présentes arriveront à l'en tirer. Quoi qu'il en soit, il est frappant de voir, en Égypte, cette promotion du tacite et du méprisé s'accompagner d'offensive contre les couches qui précédemment s'exprimaient : bourgeoisie occidentaliste, et même intelligentsia.

En effet, par un étrange paradoxe, dans plusieurs de ces pays, le radicalisme de la *qawmiya*, procédant lui-même de vastes transmissions, utilisant la radiodiffusion, c'est-à-dire l'effusion de la parole, s'inspirant de thèmes internationaux tous axés sur la liberté de l'échange, en arrive parfois à révoquer sa propre spontanéité et à se couper de l'extérieur. Il devient alors « oppressif », « obscurantiste » aux yeux de ses adversaires, et trop souvent de ses victimes, tandis qu'il allègue les nécessités de la défense militaire, du contre-espionnage, de la construction économique, et de l'ordre en général. Il groupe ainsi faussement des considérants exacts, commettant la même espèce d'erreur que sociologues et historiens quand ils se méprennent sur les rapports, proportions et significations réciproques des faits. Mais, même dans ces excès de l'autoritarisme oriental, le mauvais usage de l'analyse n'est pas entièrement délibéré. Il procède lui-même de rapports entre une continuité chargée de misère et de gloire, les courants planétaires auxquels elle réagit, et le traitement de la conjoncture. L'enjeu est trop grave, le combat trop vif, l'allure trop rapide, pour que cette histoire puisse s'accomplir sans déperditions ni contrefaçons. Seulement, le bilan devrait rester positif...

« *Effervescence* » et « *réalisme* ».

Sur le plan sociologique, auquel je me tiendrai ici, l'un de ces risques, le plus grave peut-être, est qu'arrivent alors soit à se confondre, soit à s'opposer fallacieusement dans les conduites et dans les institutions, le « structuré » et l'« astructuré » (1). Le discours, qu'il soit celui du philosophe, de l'artiste, du gouvernant ou du revendicateur, pêche souvent par emphase, outrance et redondance. Pour être efficace, pour donner ses chances à la harangue politique, l'orateur n'a pas emprunté à la dialectique sévère du *fiqh*. Si l'oraison romaine restait presque toujours un plaidoyer, la sienne s'est faite plutôt effervescence. Elle argumente moins qu'elle ne clame. Elle vise plus à émouvoir qu'à persuader. Trop souvent l'hyperbole du moi, le verbalisme et le recours à l'irrationnel soulèvent la transe populaire aux dépens de la conscience collective. Pour comprendre la sorte de contradiction qui en résulte, on peut se référer analogiquement aux controverses du « gauchisme », en France et ailleurs. Tant que la recherche révolutionnaire se donne comme une quête sentimentale de la transparence en tout — motivations, institutions —, elle s'expose à taxer toute réalisation d'opacité et tout concret d'aliénation. A quoi s'oppose, on le sait, la conception des « mains sales ». Et la fausse antithèse se poursuivant de la sorte, l'éthique en viendra dans tous les cas à s'opposer à l'économique, la liberté à l'histoire, et, généralement, tout idéal à toute réalité.

De même, dans les pays arabes, une spontanéité qui n'est pas seulement oratoire, mais tient constamment à s'insurger contre l'état de fait par des conduites à la fois impulsives et stylées, presque impossibles à comprendre de l'extérieur, récusé trop fréquemment l'analyse positive, voire même la réalité objective, et en est récusée en retour. Les vieux systèmes à

(1) Selon l'acception de G. Gurvitch.

étagement initiatique ne sont plus là pour ordonner, en paliers successifs, la « descente » de la sagesse sur terre et de l'âme dans le corps, comme le partage des tâches entre la *hâssa* et la *'amma*. L'antinomie surgit sans atténuations entre l'irréductibilité morale, ou nationale, et l'injonction du concret.

Tant que subsiste ce faux antagonisme, rien ne peut se consolider. De là tant de « désastres », *nakabât*, toujours généreusement révoqués par l'espoir, mais toujours présents au fond du cœur. Dans la pratique, cette discorde interne s'aggrave toujours du jeu d'actions externes. Une synonymie abusive tend à s'établir, dans les faits non moins que dans les jugements, entre la création matérielle et le compromis avec l'étranger. Et dès lors ces peuples vont se débattre entre le refus de l'Autre, qui n'est pas éloigné du refus de soi-même, et la cynique acceptation. C'est là faire de la vie politique un impossible dialogue entre la trahison et la pureté. L'action s'essouffle et l'honneur se compromet à d'impulsifs va-et-vient. De l'irrédentisme à l'opportunisme vont et viennent en effet, s'entrechoquent les gouvernements, les partis, les personnes, et sans doute aussi les motivations rivales au fond du cœur. Qui peut nier qu'il n'en soit ainsi, dans le détail le plus précis, voire le plus anecdotique, le plus pratique, d'une grande part de l'actualité arabe ? Et peut-être aussi, il est vrai, de toute actualité, tant qu'une éthique sociale n'a pas réintégré la raison aux choses et mis les choses à la raison.

. . .

Je n'insisterai pourtant ici que sur l'une de ces antithèses, celle qui oppose dans les conduites l'effervescence au réalisme (1). Cette antithèse s'est forcément durcie, chez les Arabes, dans la période contemporaine, de la séparation qui s'opérait entre un fond de mœurs et d'idées encore plein de références sacrales, et le matériel d'objets et d'attitudes qui leur venait de

(1) L'arabe connote par toute une série de mots ces deux notions ou des notions pareillement contrastées : cf. par exemple *in fi'âllya/wâqi'lya* ; *rûh/mâdda* ; *istifzâz/ġumûd* etc.

l'Occident. Toute émancipation nationale s'efforce à la difficile conjonction entre le fond traditionnel et le matériel importé. Difficile compromis de l'authentique avec l'efficace ! La liquidation de la période coloniale se caractérise ainsi par un double effort : contre l'Autre, et contre soi-même.

Ce double traitement comporte, bien sûr, des hésitations et même des anomalies : autant d'aspérités, si l'on peut dire, à quoi peut s'accrocher l'analyse. Une révolution est bien liquidation du passé, mais aussi remise au jour de l'héritage, du *turâf* (1). Donc, si l'on veut, élimination du faux passé au profit du vrai. Certes, dans beaucoup de cas, les Orientaux, d'accord en cela avec les orientalistes, ne songent qu'à rétablir en eux-mêmes le passé classique, ou pré-historique, en faisant abstraction d'un demi-millénaire de décadence ou d'*inhiât*. C'est à peu près comme si les révolutionnaires jacobins avaient sauté le siècle des lumières, qui était aussi celui des abus, pour revenir à la République romaine. Ils l'ont prétendu, sans y réussir. Après tout, la réalité humaine qui s'impose aux révolutionnaires arabes n'est autre que celle qui leur vient du passé, de leur propre passé, pré-colonial d'une part, colonial de l'autre. Ne considérons que ce dernier. La liquidation que l'émancipé cherche à infliger aux apports de l'étranger implique de cruelles disputes entre l'évidence de la colère, et celle du besoin. Comment concilier les deux termes ? Et sont-ils conciliables ? Ce qu'on observe dans le Tiers-Monde, c'est la concurrence de deux attitudes. L'une négatrice de l'Autre, pouvant aller dans sa négation jusqu'à l'extrême, et l'autre qui transige, ou même spécule sur le besoin satisfait et la récompense attendue...

Nulle part la divergence n'est plus cruelle que dans ce monde arabe, que la fierté linguistique, la dignité théologique, la noblesse des allures ont fait souffrir plus orgueilleusement que tout autre de l'impérialisme. Mais qui doit à son humanisme hellénisant, à la proximité géographique et au compromis historique des

(1) « Le legs, le patrimoine » arabe, s'opposant aux acquis venus de l'étranger. Cf. la belle analyse qu'en a donnée le professeur I.Âsîz al-Jamâlî dans une conférence récemment éditée par l'Université de Damas.

liaisons profondes avec l'adversaire. Le jeu ne serait pas si dur s'il ne touchait que la politique extérieure. Or, en fait, cette politique extérieure n'est pas autre chose qu'une quête de personnalité. L'Occident et l'Orient dont parlent les pays arabes ne sont pas seulement l'Occident et l'Orient de la géographie. Ce sont des parts occidentale et orientale de soi-même qui s'entrechoquent au fond du peuple et de la personne.

Essai de situation de l'économie dans les sociétés orientales.

L'analyse débouche ici, une fois de plus, sur un état de trouble peu propre à la conceptualisation. C'est un pur *wijdân*, « palpitation existentielle », mais qui, au lieu de se référer à l'expérience mystique, à Dieu, à l'être, viserait la *praxis*. Ce n'est donc pas dans la réflexion, dans « l'intérêt bien entendu », non plus que dans un réalisme qui ne serait que retombée du sentiment, qu'il faut chercher la matière et la caution de l'économique. Toute autre approche revêt ici, du fait de conditions à la fois spécifiques et historiques, un caractère dissociateur. Elle écartèle les comportements entre la passion subversive et la sagesse médiocre. Quiconque veut comprendre ou agir doit se reporter à cette place secrète où le vouloir-être se mêle au vouloir-faire, et la saisie de soi à la saisie du monde.

Si donc, comme le veut Fr. Perroux, le champ de l'économie s'étend à tout le domaine du quantitatif, de quelle conséquence ne sera pas, pour l'analyse, la nôtre et celle de ces peuples, la possibilité de lier l'effort économique à ses fondements dans la vie de la collectivité, c'est-à-dire au « social ». Et non pas à un social banalisé, réduit, mais entendu de façon plénière. Certes, la pratique et l'analyse devaient bien constater qu'on ne peut guère, dans l'expérience du groupe, distinguer entre l'économique et le social, le matériel et le psychique, le personnel et le collectif : car tout cela vibre ensemble dans un mouvement global. Seulement, cette vue ne s'impose pas seulement à nous, dans le cas d'espèce, en vertu d'exigences méthodologiques qui ont leur prix, bien qu'elles n'aient été que tardivement appliquées à l'étude du « sous-développement ». Elle s'impose encore

et surtout ici en raison d'une personnalité particulière, qui rend l'étude des Arabes justiciable à la fois des disciplines générales les plus modernes et d'un orientalisme attentif à la particularité de leur message, et de leur langage. Or l'une des distorsions qui leur sont le plus préjudiciables, qu'ils ressentent le plus dramatiquement, et attribuent non sans raison au démembrement de l'humain que leur a valu leur histoire récente, consiste dans l'opposition de l'économique et du social, et, plus profondément, du construit et du vécu.

Voilà qui confère un rôle décisif à toutes les procédures susceptibles d'organiser le passage de l'un à l'autre. Ces sociétés savent la puissance irrésistible du flot passionnel qui les soulève. Elles reconnaissent aussi la non moindre nécessité de cohérence et d'élaboration qui s'impose à elles pour discipliner ce flot, et non seulement pour protéger de ses déchaînements une *praxis* reçue ou apprise d'ailleurs, mais pour gonfler de sa substance une *praxis* qui leur soit propre.

L'économique constitue pour de tels peuples l'un des moyens les plus sûrs de passer de l'irrationnel au rationnel, et tire de là sa valeur et sa fonction au moins autant que de ses rendements tangibles. Voilà un rôle qui déborde largement celui que l'on observe ordinairement dans les pays développés, où il s'agit de produire davantage et à moindre prix que le concurrent. Ici, il s'agit avant tout de démêler en soi-même et en l'Autre le positif du négatif. En ce qui concerne par exemple les traités de commerce, les transactions monétaires, l'adoption de techniques extérieures, l'appel à des capitaux ou à des experts étrangers, la modernisation, qui est en elle-même un processus de destruction-réfection, commande sans trêve à ces peuples de ne pas faire erreur dans cette appréciation du positif et du négatif, de leur dosage, et du solde attendu, qui doit rester créditeur.

Ces sociétés trouvent donc là, et peut-être seulement là, l'ouverture sur elles-mêmes la plus adéquate théoriquement, en même temps que la plus avantageuse, voire même la seule possible pratiquement. Enfin l'économique joue encore en elles un autre rôle, aussi révélateur que réalisateur. Il est

seul — ou presque seul — capable de faire le lien entre le niveau du global et celui de microsociologique. Au niveau du global, la nation nouvelle se situe déjà assez heureusement et semble, ne fût-ce que par l'exercice de l'indépendance politique, affirmer son être de façon de plus en plus reconnue. A l'échelle microsociologique, qui est aussi celle de la réalité interne se faisant, les réussites sont beaucoup moins convaincantes. Or l'économique, là aussi, se distingue par son exigence de « ponts » jetés entre ces divers niveaux : élévation des standards de vie individuels, de l'éducation technique, multiplication des centres de décision, ralliement du consommateur, etc.

De façon instinctive ou réfléchie, par la force de l'analyse ou par la force des choses, les peuples arabes les plus éclairés comprennent l'importance, à eux spécifique, de l'économique ainsi défini et situé. L'économique, ce sera le concret qui les sauvera de l'évanescence et de la passion oratoire. Et aussi l'échange qui les sauvera du repli sur eux-mêmes, et les réintroduira parmi les autres grandes personnes de la planète. Enfin, en perspective, une restructuration d'eux-mêmes, structure entendue au sens fondamental de base, de soubassement. En somme, ils demanderont à l'économique de concilier l'objet et la personne dans un projet.

Dans le vécu.

De là sans doute ce recours constant à l'argument de conscience ou de rationalité. Le libéralisme mercantile, qui se défend encore au Liban ou en Syrie, invoque lui-même, contre tout dirigisme, des motivations psychologiques. En Égypte, les revues spécialisées, telles l'*Ahrâm iqlîšâdî* font un usage immodéré du mot *wa'î* « conscience », ou « prise de conscience », en accolant les plus curieux néologismes en forme de *nasab*. On aura donc une conscience « économique », mais aussi « de production » *intâjî*, de « consommation », *istihlâkî*, « d'épargne », *idhârî*, voire même de « fiscalité » *ḡaribî*. Cette conjonction optimiste de l'économique et du rationnel s'efforce visiblement

de disputer à d'autres forces la quotidienneté. Et cela produit les conflits les plus instructifs, et parfois les plus pittoresques.

Il est un pays arabe qui n'est pas un pur esprit, loin de là, mais spécule au point de constituer lui-même une sorte de spéculation. Tard venu dans la Ligue arabe, le Koweït n'est que le commentaire désertique d'une ville fondée vers la fin du XVIII^e siècle à la place d'une petite bourgade de constructions navales, et de pêche de perles. Cela devient un point stratégique pour la thalassocratie britannique, qui s'implante dans le Golfe, dont elle évince peu à peu ses concurrents : portugais d'abord, ensuite turcs et français. A partir de 1946, le boom du pétrole fait porter tous les regards sur la petite principauté. Pétrole, venu du fond de la terre, ou du fond de la mer, c'est-à-dire somme toute de la providence, de Dieu si l'on veut, en tout cas sans grands rapports avec une « nature » que l'on transformerait, que l'on approprierait, donc que l'on saisirait dans le monde matériel, et corrélativement en soi-même. Le prince des ressources abyssales, de la perle et du pétrole, est aujourd'hui le plus riche du monde, sans être bien sûr d'exister ni sur le plan international, ni même sur le plan national. Il se met donc à se chercher conjointement une entité nationale et une nature, au sens le plus élémentaire du mot : une terre. La luxueuse revue qu'il édite *al-'Arabî* étale de plus en plus d'images de jardins, de jets d'eau, de vasques, de jeunes filles respirant des fleurs, d'écoles ensoleillées, Bref l'émirat s'efforce de retrouver un sol, après n'avoir exploité qu'un trésor : exactement l'inverse de ce qu'ont fait la plupart des autres. Même inversion en toute chose. Ailleurs, on attend la pluie ou l'inondation pour labourer : ici, l'on fait emplette de coûteuses fusées italiennes pour faire tomber une pluie artificielle. Ailleurs, on a sollicité depuis des millénaires la bonté d'un sol pour y faire pousser des végétaux : ici, on s'avise de techniques d'avant-garde pour développer des cultures sur préparation chimique (1).

Remarquons ici le conflit monstrueux d'une richesse abstraite, escortée des phénomènes sociaux qu'on peut imaginer, et d'un effort suspect, mais révélateur, vers des bases terrestres. L'analyse qui détaillerait un tel phénomène dégagerait une curieuse succession, un curieux échantillonnage de situations. L'émirat souverain et rapace ; l'aubaine du pétrole et l'enrichissement fabuleux ; les craintes brusquement éprouvées, du fait des voisins, et plus généralement, de l'évolution du monde ; le recours à l'hypothèse nationale et à une terre encore à créer ; la technique non pas servant à maîtriser la nature, mais s'érigeant en suppléante et rivale. La réalité n'arrive ici qu'au terme de l'artifice.

L'économique peut s'ériger aussi en rival du sacré. Un ingénieur égyptien observe, lors du pèlerinage, que le sacrifice de Mina (2) immole annuellement un million de bêtes sans utilité terrestre. Cela coûte à peu près

(1) « Al-Kuwayt tuğarrîb », *Al-'Arabî*, *adâr* 1961.

(2) Reportage du *Muṣawwar*, 3.11.1961.

chaque année cinq millions de livres. L'ingénieur ne s'avise pas que le caractère expiatoire de la *kaffâra* exclut la consommation de la victime, qui a pris sur elle tous les péchés de la communauté. Il ne va pas si loin. Il se demande en quoi Dieu peut s'intéresser à tant de sang ! Ce qu'il note toutefois, tirant son calepin, c'est que l'autorité séoudienne, qui ronge ces vieilles notions ethnologiques, pour en tirer quelque ressource fiscale, ce qui est une façon de se moderniser, livre finalement aux enchères les peaux de ces bêtes. Elle en tire, bon an mal an, pour un million, un million et demi de livres, à l'exportation. Mais la viande pourrit sur place. Le lendemain de la cérémonie, depuis quelques années, des bulldozers viennent l'enfourer. Dans ce cas s'opposent des conceptions liturgiques, qui ont leur profondeur, et sur quoi ce monde a vécu pendant quatorze siècles, et la mentalité de l'ingénieur. Il paraît que l'héroïne féministe égyptienne, Hudâ Ša'râwî, avait pensé, peu avant sa mort, à tirer parti de ce gaspillage. Elle avait projeté de fonder à la Mecque de grandes usines frigorifiques, qui pourraient recueillir ces viandes et ensuite les exporter dans tout le monde arabe, à l'intention des miséreux. Mais dans le calcul de l'économiste, ou dans le projet de la dame charitable, qu'on est loin du contenu primitif de l'institution !

Le vécu économique commence effectivement sur bien des points à chasser le vécu liturgique. Observons par exemple un comportement collectif : les souhaits de bonne année qui s'échangent au Caire (1). Par un transfert non exclusif de profanation, c'est le rythme solaire, importé de l'Occident, qu'on adopte en l'espèce. Quant aux souhaits, formulés à l'échelle de la nation, ils témoignent d'une mutation originale. Que va vous souhaiter ce journaliste, qui a plus d'une raison d'exprimer au plus exact les sentiments dominants de sa collectivité ? Que propose-t-il à l'enthousiasme du lecteur-citoyen ? On n'y trouve pas la moindre bribe de cette âme *rûh*, complaisamment exhibée une génération durant, par les écrivains orientaux, à titre de défense contre l'agression de l'Occident. L'invasion matérialiste semble même, par des voies imprévues, se faire plus totale que ne l'auraient jamais ambitionné les agresseurs effectifs ou virtuels. Les fastes de l'année qui vient comprennent l'annonce du Congrès National, l'équipement de trois divisions, de nombreuses manœuvres militaires — ce qui n'a rien de spécifiquement oriental, et, de façon caractéristique, 78 projets industriels nouveaux. Nous voyons revenir ici le mot *mašrû'*, qui est la traduction de *project*, et qui prête à de mauvais jeux de mots avec *šarî'a*, « la loi divine ». *Šarî'a* des temps nouveaux, voici des usines. Usines de papier, de matériaux de construction, grâce auxquelles l'Égypte va atteindre l'autarcie, de produits pharmaceutiques, de fils pour les opérations chirurgicales. Tout cela descend dans le détail, dans ce monde terrible de l'objet, avec quoi l'on n'en a jamais fini. On escompte votre bonne santé, non de l'action de Dieu, comme au bon vieux temps, mais de celle du ministère intéressé. Il n'y aura plus de difficultés de transport. Un nouvel aérodrome va être construit. Un paragraphe spécial souhaite beaucoup de *hayr*, de « bien », au fellah. Mais non peut-être de celui qu'il ambitionne tradition-

(1) La presse égyptienne au 31 décembre 1961.

nellement : bien marier son fils, échanger sa bufflonne contre un animal plus robuste. On lui offre beaucoup mieux, il est vrai, encore qu'à terme : quatre-vingts mille nouveaux feddans tirés de la sécheresse. Et puis beaucoup de ces articles qui, propagés par un mouvement mondial, servent et asservissent, en tout cas excitent votre consommation culturelle, si l'on peut dire. Ainsi l'extraordinaire développement de la télévision. Le cinéma vous annonce un Saladin, héros musulman, certes, mais revu par Hollywood. Il va circuler en pleine campagne des camions chargés de livres et de disques. Ainsi l'histoire devient, pour ces pays, programmation à terme, et quotidien économique. C'est pourquoi la lecture des journaux y est tellement instructive.

L'Orient moderne est un lieu désormais où les nombres prennent vie. Ce qui compte, et même ce qui vaut, ne sont plus seulement les paroles psalmodiées dans le fond des mosquées et des églises, mais surtout des chiffres. Car de ces chiffres on tire une défense et illustration de soi-même. Il n'est pas indifférent que le lecteur damasquin trouve un matin dans le journal que son pays possède actuellement 5 144 tracteurs (1). Son regard est attiré par les courbes et par les graphiques. Chose à vrai dire assez nouvelle. S'il a un esprit assez exercé, il remarque qu'en l'espace de cinq à six ans, ce nombre, qui se multiplie chaque jour, a comporté une diminution du parc de tracteurs à chenilles, une augmentation des tracteurs à roues de caoutchouc, et surtout des tracteurs de plus de 30 CV. Si l'on renonce au tracteur à chenille, c'est ou bien qu'il n'y a plus tellement de terres à défricher dans les vastes plaines de la Géziréh, ou qu'on néglige de le faire ; mais si l'on s'en tient aux tracteurs de plus de 30 CV, c'est qu'on en est encre à la propriété latifundiaire. Voilà qui débouche sur les options les plus graves. Ces nouveaux signes vous conduisent vraiment très loin...

Et que se dit le lecteur de Bagdad, lorsqu'il lit un entrefilet comme celui-ci : renouvellement de la Chambre de commerce de Nedjef ? (2) Nedjef, à vrai dire, évoque au monde entier, du fond de l'Iran chi'ite, jusqu'au cabinet de l'orientaliste parisien, des images et des émotions d'un tout autre ordre : meurtres sacrés, poésie de rhétoriciens, science de grande mosquée, deuils communautaires. Or il est à Nedjef une Chambre de commerce, un édifice neuf pour cette Chambre, dans le quartier Sa'd, non loin du tombeau de l'Imâm. Là se réunissent des commerçants, qui élisent l'un d'entre eux. L'œil exercé pourra rechercher dans la liste si l'on y trouve de ces grands noms théophores, de ces vieilles gloires chi'ites, qui maintiennent indéfiniment dans le nom porté celui d'un ouvrage produit par l'un des aïeux : celui qui soulève le couvercle, c'est-à-dire qui découvre les mystères, Kâšif al-Gi'tâ', ou la Mer des sciences, Baħr al-'ulũm, etc. Mais les noms se banalisent dans les listes de la Chambre de commerce. Peut-être la réalité se banalise-t-elle aussi.

Revenons au Caire. Étudions la publicité éditée périodiquement par

(1) *Al-Râ'id al-'arabi*, déc. 1961.

(2) Revue *al-Tijâra*, Bagdad 1960.

les Établissements Šâ'ir, On y remarque, il est vrai, une photographie de la Ka'ba. Mais cette photographie est surmontée de colonnes de chiffres. Ce sont des prix d'articles proposés à la vente : une bicyclette, un gramophone, des lainages pour dames ; et, pour les messieurs, des cotonnades, des complets tout faits, du mobilier. Radios et transistors, bien entendu, conditionneurs d'air à la fois pour rafraîchir et pour chauffer. L'annonce précise que vous pourrez acheter tel ou tel de ces mirifiques objets, à tempérament, par traites mensuelles. Elle ne dit pas si le terrible débat de l'intérêt a été réglé une fois pour toutes. Même, elle vous promet en prime, pour tout achat de plus de cinq livres, un billet de loterie. Inquiétante, mais sagace innovation ! Si vous gagnez, vous aurez un passage payé, aller-et-retour, pour la Mecque. Ainsi donc, par cet admirable circuit, le monde de l'objet finit par déboucher sur celui de la piété. Vous sanctifiez du même coup l'honnête négoce modernisant et votre souci de vous moderniser par l'objet, c'est-à-dire à quelques égards, d'entrer dans la caverne de l'objet, dans la caverne de la chose : et pourtant, vous sauvez votre âme. Circuit ? Bien plutôt spirale, qui ne se recroise jamais...

Observons l'un de ces gras villages du Delta égyptien (1), qu'atteint l'électrification rurale : c'est le village de la Maĥmūdya, non loin de Damanhour, sur ce canal creusé jadis, à grand renfort de chair humaine, par Muĥammad 'Alī. Voici qu'y parvient le courant. Aussitôt tout s'éclaire : Les commerçants peuvent continuer à vendre jusque vers deux heures du matin. L'un d'eux remarque qu'alors qu'il vendait autrefois deux appareils de radio par mois, il en vend aujourd'hui trois par jour. Mais la piété s'y retrouve. Un fellah interrogé déclare que jusqu'alors, la mosquée n'étant pas éclairée, il avait négligé les prières. Il va pouvoir les faire désormais. C'est un partisan des lumières.

Mais il est aussi des phénomènes plus inquiétants pour l'optique traditionnelle. Par exemple, les questions que pose à tout observateur, ou à tout citoyen, cette mutation profonde des valeurs d'un monde qui passe d'une finalité divine aux perspectives économiques devenant peu à peu la loi de tout. Ces renouvellements ravagent l'Orient avec plus de force encore qu'ils n'ont fait nos sociétés armées de leur accoutumance. Car le passage ici est brusque et déborde promptement sur les choses les plus secrètes. En l'espace d'une génération, on en vient de la dame de harem à la jeune fille de faculté. Celle-ci se pose, au moins intellectuellement, le problème de l'amour libre (*) lié à celui de l'indépendance professionnelle. Et là-dessus, ce n'est pas au *Sayĥ* d'al-Azhar qu'elle ira demander conseil, c'est au sociologue de la Faculté, *Fatwa* d'un nouveau style ! Figurons-nous ce que pouvait être un mufti dans le quartier d'al-Azhar autrefois, ou à Nedjef, et comparons-le à ce diplômé à qui l'on vient demander dans son bureau ce qu'il pense de l'amour libre. Il ne se démonte pas, il a passé trop

(1) Reportage du *Muṣawwar*, 8.IX.1961.

(2) Le thème matrimonial, et le thème érotique sont fréquemment abordés dans les revues égyptiennes. Cf. par exemple les articles de Su'ād Zuhayr, *Rûz al-Yûsuf*, 24.VII.1961 ; Fâ'iza Sa'd, *ibid.*, 6.XI.1961, etc.

d'examens pour cela. Il dit simplement : les *taqâlid*, les coutumes, sont un fruit des conditions locales, historiques, *zurûf*. Le docteur Aḥmad el-Ḥaššâb affirme, par exemple, que la plus belle forme d'amour ne peut exister que sous un régime socialiste. Or, par coïncidence, c'est le régime officiel de son pays. Le docteur Kâmil Šawqî, de la Faculté de médecine, ira encore plus loin : la grande libération que l'on observe serait due à l'influx de nouvelles valeurs de classe, et l'on gagnerait beaucoup à abandonner les morales bourgeoises pour acquérir ce qu'il appelle la « franchise et la grande simplicité des morales populaires » : en cela, il n'est pas du tout ethnologue, car la franchise et la sincérité ne caractérisent pas la morale sexuelle du fellah ! Mais il n'est pas jusqu'au recteur d'al-Azhar, le cheikh Šaltût, qui ne se porte à une rêverie, timidement platonicienne, sur la beauté...

Pas plus à l'Azhar qu'ailleurs, il n'est donc de refuges où l'homme oriental puisse désormais s'abriter de la civilisation technicienne. Parce qu'elle s'impose à lui, du fait des dures transmissions de l'âge colonial, et des nécessités encore plus exigeantes de l'indépendance. Mais aussi parce qu'elle peut l'imposer, lui, aux autres et le réconcilier avec lui-même. De là son adhésion, où il entre l'enthousiasme et l'horreur, la docilité et le défi. Que le nationalisme assume cette conversion, que le régime joue l'économique pour régler le social, et le social pour faire passer l'économique, n'y voyons qu'un trait de cette profonde et juste indistinction où, de façon plus ou moins consciente, beaucoup de peuples, rompus et créés par l'histoire récente, et sommés de souscrire à de nécessaires divisions du travail social, vont chercher au fond d'eux-mêmes une jonction de l'efficace et de l'authentique. Mais cela ne peut se faire sans souffrances, erreurs ni échecs.

Aḥmad Bahâ' ad-Dîn ⁽¹⁾ se demande, non sans inquiétude, si la jeunesse n'a pas perdu l'idéalisme de la génération précédente. C'est là méfiance d'ainé à l'égard de cadets, de professeur à l'égard d'étudiants. Mais n'a-t-elle pas quelque bien-fondé ? De notre temps, dit le journaliste, nous rêvions de république, et de socialisme. La république était un mot interdit, et le socialisme une maladie honteuse. Or aujourd'hui, la république est réalisée, et quant au socialisme, c'est le chef de l'état qui le

(1) *Aḥbâr*, 6.V.1961.

brandit. Heureuse coïncidence dont Bahâ' ad-Dîn se félicite, mais qui devrait rendre assez inconfortable sa tâche d'intellectuel. Rien d'étonnant, poursuit-il, à ce que cette jeunesse soit moins dynamique que de notre temps. L'idéal révolutionnaire est en passe de devenir réel. Ou du moins de devenir légal ! Certes, il subsiste encore force séquelles du vieux temps : le tribalisme, la paresse, la négligence, la concurrence déloyale, le népotisme, etc. Que faire ? Or pour proposer à cette jeunesse un objet digne d'enthousiasme, et qui puisse la provoquer, la soulever, il ne voit guère qu'un moyen : hypostasier le sous-développement, en faire l'ennemi contre quoi s'exciteront les chaleurs de l'adolescence.

Selon cette vue un peu simple, un peu complaisante, le socialisme gouvernemental deviendrait un socialisme de *wijdân*. Et de même que trente ans auparavant, une école poétique égyptienne faisait un sort au vers de Chukrî :

« N'est-ce pas, oiseau du paradis, que poésie n'est que *wijdân*? » (1)

De même la réalisation économique se fonderait sur le cœur. Elle capterait toutes les effervescences. Et ce serait tant mieux pour tout le monde. Pour l'état, qui aurait offert un exutoire à la jeunesse. Pour celle-ci, qui disposerait d'un champ d'action licite. Et pour le journaliste qui serait récompensé de son sage conseil. Voilà donc l'économique proposé comme dérivatif au mal de la jeunesse. Que tout ceci n'éveille pas de résistance ou d'objection chez d'autres intellectuels, je n'oserais pas le dire. Ne parlons pas des vieux croyants, tel Muḥammad al-Ġazzâlî, qui considère que de bâtir d'immenses corniches sur le bord du Nil ou d'édifier des usines vaut moins que de se vouer à la quête de l'Au-delà. Mais il est aussi des intellectuels qui se proposent, sans guère de contact avec le problème économique de leur temps, de résoudre, autrement que ne le font en général les gouvernants, le difficile échange de l'effervescent et du structuré, de l'enthousiasme et de la réalisation. Cet échange, ils l'appellent révolution.

(1) 'Abd al-'Azîz al-Dasûqî, *Ġamâ'at Apollo*, 1960, p. 85.

Deux témoignages récents.

Que le terme de *lawra* (1), qui fournit l'équivalent arabe du concept, ait quelque mal à rajuster ainsi sa compréhension, je n'en veux comme preuve que deux témoignages, émanés de membres de l'intelligentsia arabe encore curieusement insoucieux des aspects économiques. Et qu'il s'agisse de témoignages de qualité, répondant à une part non négligeable du réel, les rendra très révélateurs.

Clovis Maksoud (Maqsûd) est l'enfant terrible d'une de ces grosses familles du Liban, où il arrive que les opinions les plus contraires se rencontrent, et que le neveu d'un candidat à la présidence de la République soit un leader communiste. Cette variété traduit la vitalité libanaise, sous sa forme gentille. Maksoud a fait ses études en Angleterre. Il ne parle guère le français. On sent qu'il a touché des milieux de la gauche travailliste britannique. Son orientation sera donc moins raisonneuse, moins radicale que ne l'est en général celle d'intellectuels orientaux de formation parisienne. Examinons son livre sur « la crise de la gauche arabe » (2).

Dans son préambule historique, Maksoud montre comment le désastre du partage palestinien (1948) a bouleversé les cadres traditionnels de la vie arabe. Il consacrait la faillite des dirigeants traditionnels dans tout le Moyen-Orient. A ce moment-là commence une période de recherches. Que va faire la gauche (3) ? « La gauche ?, c'est un *iştilâh siyâsî*, un terme de technologie politique ». Peut-être que ce « politique » est plus étroit que ne le souhaiterait l'analyse. Mais continuons « ...Elle consiste dans un effort pour associer des *ğamâ'i'* (allons-nous dire « les masses », « les collectivités », ou seulement « des foules », « des groupes ») grandissantes à l'exercice du pouvoir dans toutes les sphères de la vie économique, politique, culturelle, sur la base d'une atténuation constante des distorsions excessives qui règnent entre les classes » (3). En somme, élan vers l'élargissement des bases populaires. Élan confirmé et réglé à la fois par une idéologie : il faut éviter à ces peuples de tomber dans les abîmes de l'impulsivité irrationnelle, *al-infi'âlât al-lâ-'aqlâniya*. C'est là en effet une préoccupation, une hantise pour tout écrivain oriental, et pas seulement pour le démocrate, mais même pour le déma-

(1) Il faut toutefois remarquer qu'il se précise, dans un sens voisin de celui du terme européen, à la suite d'une longue évolution, au cours de laquelle ce sens s'est éloigné de celui de termes précédemment utilisés comme synonymes : *inqilâb* par exemple. Aujourd'hui il se distingue très vivement de *fawḍâ* « subversion », *ibâḥtiya*, « anarchisme », etc.

(2) *Azmat al-yasâr al-'arabî*, Beyrouth, 1960.

(3) *Ibid.*, p. 9.

gogue, qui, à chaque instant, peut être débordé par plus irrationnel que lui.

Quoi qu'il en soit, cette gauche n'était pas mûre, Et pourtant elle avait traversé, dans les années 1920, une poussée ouvriériste, qui d'emblée s'en fut aux extrêmes. Alors qu'en Occident le communisme se détache d'une longue maturation socialiste, en Orient c'est l'idéologie socialiste qui semble elle-même un produit fractionnel de la poussée du marxisme international après 1917. La flambée de 1920 tourne court. Il nous faut arriver aux années 1930. A ce moment-là se propage d'un bout à l'autre du monde islamo-méditerranéen un phénomène nouveau, qui est l'avènement d'une certaine classe d'âge. Ses représentants, pour la plupart issus de la bourgeoisie, et de formation occidentale, n'incarnent la revendication populaire qu'au prix d'accommodements dont tous ne sont pas tournés vers l'avenir. De là le formidable besoin de nouveauté qui se fait jour après la guerre de Palestine, où s'effondrent la plupart de ces dirigeants. Ce qui y répond, dans plusieurs de ces pays, c'est la révolution militaire ⁽¹⁾. Elle se développe en Égypte. Elle y franchit des stades qui, par une sorte d'approfondissement étagé, la font passer du national à l'économique, et de ce dernier au social. Et cependant s'accusent, à Bagdad comme au Caire et à Damas, des pratiques de dirigisme et d'autoritarisme bureaucratique. Il en ressort, en beaucoup de cas, des heurts entre la révolution effervescente et la révolution organisée. Cela dans un contexte de plus en plus serré de controverse idéologique et de compétition internationale.

Ce qui nous retiendra dans l'analyse de Maksoud, c'est la part qu'il fait aux facteurs culturels et moraux dans l'histoire et la définition de la gauche. Mais c'est en vain que nous chercherions dans son livre une étude des problèmes de production ou de consommation. Tout se passe pour lui comme si l'économique n'existait pas. C'est pourtant un socialiste qui parle ! Il a été visiter la Chine. Il écrit une demi page sur la planification. Elle reste extrêmement vague. L'accord est donné du bout des lèvres. Même contraste d'attitude dans sa controverse contre Khaled Bagdache (Ḥālid Bakdāš), le leader marxiste syrien. Il ne s'agit que de rompre des lances contre Bagdache en faveur de la R.A.U., et non de discuter sur le fond la conception économique de l'état. Cela est d'autant plus paradoxal que notre auteur croit devoir faire profession de matérialisme. A vrai dire, pas de matérialisme historique, ce qui déboucherait sur une vision concrète des choses, mais de matérialisme philoso-

(1) *Ibid.*, pp. 31 sq.

phique ⁽¹⁾. Et l'on serait dès lors en droit de lui demander : « matière », pour quoi faire ?

* * *

Aucune jonction n'est donc faite, dans cet intéressant témoignage, entre la *ḡawra* qui soulève, conformément au sens étymologique du terme, et celle qui construit. Que sera-ce, si nous passons au livre qu'un professeur syrien, récemment révoqué, Mutâ' al-Şafadî consacrait récemment au « révolutionnaire et au révolutionnaire arabe » ⁽²⁾.

Des mots reviennent à satiété dans ce livre. Ce sont ceux qui disent le jaillissement *inbiḡâq*, l'éclatement *infiġâr*, le « vital » *ḡayâlî*, le troublé, l'existenciel, le révolté. Car cette révolution est bien entendu révolte. « Elle consiste dans les échos essentiels et personnels que rend aux valeurs révolutionnaires la conscience de notre génération ». Ce trouble ne se composerait pas, malgré tout, avec les hérédités d'une vieille civilisation classique, s'il ne se cherchait des racines, à la fois, et ne les niait. Le nom de Dieu n'est guère prononcé. Celui des Arabes évoque surtout l'insatisfaction du nomade. En arrière-fond croupit cette chose dont surgira l'énergie de notre refus, cette inertie des eaux d'avant la création, que Şafadî nomme *sadîm* ⁽³⁾. La racine ⁽⁴⁾ de ce mot évoque le regret, le deuil, l'élan confus, l'aspiration indistincte. Un *ḡadîlî* prophétique dit : « Celui dont la préoccupation est de languir après ce bas-monde, porte la pauvreté entre ses deux yeux ». *Sadam*, c'est aussi l'eau qui stagne, une mare peut-être. D'où la fatigue, l'ennui : c'est l'acception la plus banale dans l'usage actuel. En somme, c'est ce qui retombe après avoir jailli, qui se souvient d'avoir jailli, et qui regrette ce jaillissement. Mais notre homme ne serait pas ce qu'il est, s'il s'en tenait à ces acceptions étymologiques. Il a lu Kierkegaard, et Sartre. Je ne suis pas sûr que dans son

(1) *Ibid.*, p. 10.

(2) *Al-ḡawri wa'l-'arabi al-ḡawri*, Beyrouth 1961. Cf. l'intéressante interview donnée par l'auteur au journal libanais *al-Ḥaydt*, 4.IV.1962.

(3) *Op. cit.*, p. 20.

(4) *Lisân*, q. v.

sadtm il ne mêle l'idée d'une angoisse fondamentale, liée à l'inertie marécageuse des commencements, et celle des retombées qui paralysent tout élan. L'errance noble et rapace du Bédouin, la tension héroïque de l'Islam constituent le legs des Arabes, assaillis de toutes parts aujourd'hui par le monde externe. Mais la révolution que veut Şafadî se garde de céder aux pièges de la *praxis*. Réaliser, au sens historique du terme, c'est organiser. Or il semble proscrire toute structuration. Si son ardeur a jailli de la nébuleuse originelle, et cotôyé, sans y tomber, les mares de la positivité, c'est pour rejeter, avec plus d'horreur encore que J.-P. Sartre, le « pratico-inerte ». Il reste donc, en fait, isolé. Cet isolement même sera sa révolution. Et pourtant, la nation reparait, au moins en tant que thème démarcateur entre l'Autre et moi-même. Vue assez paradoxale ! Mais l'auteur ne s'en inquiète guère.

Plus que par ces définitions, paradoxalement affranchies de l'historicité qui règne désormais sur le monde oriental, le livre nous intéresse par les descriptions fiévreuses du mal de la jeunesse. Des pages haletantes traduisent l'horreur qu'éprouvent tant de jeunes orientaux envers leur temps et de leur pays. Horreur de ces cafés de Damas, de Beyrouth, du Caire, où l'on voit le client bourgeois fumer son narguilé ou faire résonner les pions du jeu de jacquet, en échangeant de ces sentences qui se terminent par : « Il n'y a de puissance qu'en Dieu ». Tout finit en Dieu ? En fait, tout finit en consommations abjectes (1). « Tout finit dans ce ventre qui avale toutes choses en échange de la perte de l'homme intégral ». Ce cri de colère est beau. Et l'on goûtera aussi ce récit d'une nuit, que le jeune révolté passe à veiller dans une des pièces de la maison obscure, où le traque la présence du père et le voisinage de la sœur (2)...

A vrai dire, Şafadî ne va pas jusqu'au bout de son refus. L'action l'entraîne malgré lui. Tout révolutionnaire, dit-il, se scinde de sa conscience et devient une force destructrice. Cela peut mener au triomphe de l'anarchie et de la démagogie, voire

(1) Şafadî, *op. cit.*, p. 93.

(2) *Ibid.*, p. 366.

au nihilisme total. Aussi la révolution arabe ne doit-elle, selon lui, se faire ni dyonisiaque, en cédant à cette ébullition passionnelle, ni nihiliste. Mais non plus elle ne sera faustienne ⁽¹⁾, car Faust procède de la raison, et veut agir sur les choses. De fait, dans ces cinq cents pages sur la révolution, ou plutôt sur le révolutionnarisme, il n'en est pas une qui touche la construction économique.

Retour aux perspectives initiales.

D'autres s'en chargent : les grosses affaires ou les plans d'état, insérant la rivalité des types, et la dispute des enjeux dans la compétition mondiale des biens et des idées. A l'échelle de ces pays, le « socialisme scientifique » dont se réclame l'Égypte constitue jusqu'ici leur tentative la plus systématique et la plus puissante pour façonner le réel. Le présent article ne se proposait pas d'étudier ces évolutions, mais d'attirer l'attention sur le changement qu'elles sont en train d'apporter dans l'expression des sociétés arabes. Il ne peut s'étendre non plus sur les modes réfléchis et analytiques qu'emprunte déjà cette expression sous la plume d'économistes locaux, chercheurs ou planificateurs. Ils accomplissent, certes, un effort méritoire pour adapter à des contenus propres la science apprise au dehors. Ils apportent aussi leur contribution à la théorie paradoxalement jeune du développement ⁽²⁾. Parmi eux des marxistes, sur le mode de l'évidence, soulignent les liens entre l'économie, la technique, et les stratifications sociales.

Pour notre part, c'est au niveau d'un vécu, de plus en plus envahi par l'économique, mais peuplé de faits hétérogènes, disputé par d'autres aspirations, tiraillé par d'autres lois, que nous avons cherché à saisir la réalité. La distance qui sépare encore ce vécu des formulations qui en sont données, et des tentatives qui sont faites pour le maîtriser, contribue elle-même

(1) *Ibid.*, pp. 475 sq.

(2) Par exemple, Yûsuf al-Şâ'iğ oppose, sous les noms de *numuw* et de *lanmiya*, des notions respectivement voisines de « croissance » et de « développement » dans l'acception de Fr. Perroux. *Al-ḥubz ma'a'l-karâma*, Beyrouth 1962, pp. 15 sq.

à accroître, dans ces sociétés, l'incertitude et le trouble. Or ces formulations, ces tentatives, ces explications, ces normes, ou seulement ces hypothèses, de quelque source qu'elles proviennent — moralistes, religieux ou politiques, dirigeants ou administrés, journalistes ou managers, hommes d'affaires ou professeurs — se groupent encore trop souvent sous deux enseignes pernicieusement rivales : celle de la spontanéité jaillissante et celle de la réalisation matérielle. Cette polarité de l'expression reflète des contradictions encore irrésolues dans la pratique, les unes provenant du passé le plus ancien, d'autres de la phase coloniale, d'autres enfin des propagations du monde actuel.

Insistons à nouveau sur ces dernières. Elles sont loin de porter à l'apaisement et au remembrement les êtres, les choses, les situations qu'elles touchent. Car elles portent en elles-mêmes une discordance de la forme et des contenus de la civilisation. Il n'est pas jusqu'à l'économique, ordinairement donné comme le concret par excellence, qui ne participe, chez les Arabes, de cette équivoque fondamentale. Qu'est-ce donc, pour ces peuples, que se construire économiquement ?

C'est en premier lieu faire comme l'emprunteur qui, dans l'espoir d'un crédit, exhibe « une surface » : ce seront, dans le cas d'espèce, des finances en équilibre, les progrès systématiques de l'équipement, un Plan dûment subdivisé en *ilems*, etc. De même que le corps humain est médiateur entre le monde et la personne, de même l'économique sera le plus accepté des médiateurs entre ces peuples et le reste du monde. C'est ainsi que leur combat de récupération, même s'il prend les formes les plus violentes, celle du traumatisme, de la nationalisation, de la confiscation même, est aussi, si nous le regardons en profondeur, médiation entre une personnalité inquiète et le monde qu'ont bâti les autres.

Nous touchons là l'une des grandes dimensions du monde moderne : celle de la communication. Mais il en est une autre, répétons-le : celle de ce pluralisme qui gèle, pour ainsi dire, dans tous les lieux, à tous les niveaux qu'atteignent ces vastes transmissions. Et l'économique se fait alors non plus seulement

plate-forme médiatrice, mais création et exaltation de soi-même. Effort pour se pourvoir d'un corps, pour créer le quelque chose du quelqu'un qu'on cherche à redevenir. L'avènement de nations nouvelles serait illusoire si elles ne grossissaient d'âme et de corps à mesure de leur intégration toujours plus poussée au circuit général. La place que l'économique tient dans leur vie et dans l'expression qu'elles s'en donnent, révélerait donc, si nous pouvions en pousser l'étude assez loin, le point précis où elles sont arrivées dans leur difficile rajustement à la marche du monde.

Jacques BERQUE
(Paris)

Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique

15, quai Anatole-France - PARIS, VII^e

C.C.P. Paris 9061-11

Tél. : SOLférimo 93-39

(Extrait du catalogue général)

PERIODIQUE

BULLETIN D'INFORMATION DE L'INSTITUT DE RECHERCHE ET D'HISTOIRE DES TEXTES

paraît une fois par an et est vendu au numéro :

N° 9, 1960, 96 pages 8,00 F

N° 10, 1961 10,00 F

OUVRAGES

- SAMARAN C. et MARICHAL R. — *Catalogue des manuscrits en écriture latine.*
Tome I : *Musée Condé et bibliothèques parisiennes*, un volume de texte de 494 pages, un volume de 193 planches, in-4° coquille, relié 90,00
- COHEN M. et MEILLET A. — *Les langues du Monde* (2^e édition), 1294 p., in-8° raisin relié 64,00
(cet ouvrage est également mis en vente à la Librairie Champion
7, quai Malaquais, Paris)
- FYZEE Asaf A. A. — *Conférences sur l'Islam*, 138 p., in-8° raisin, relié toile 8,00
- LEJEUNE M. — *Mémoires de Philologie mycénienne*, 402 p., in-8° raisin, relié toile 35,00
- PSICHARI Henriette. — *La prière sur l'Acropole et ses mystères*, 176 p., in-8° raisin, relié toile 10,00
- LAROCHE E. — *Hiéroglyphes hittites*, 292 pages, in-8° jésus, broché 90,00
- Mission Paul PELLIOT. — *Pen Tsi King*, livre du terme originel, 54 p. de texte, 208 p. de planches, in-8° raisin, relié toile. 116,00
- VAJDA G. — *Répertoire des catalogues et inventaires de manuscrits arabes*, 48 p., in-8° raisin broché 4,50
- VAJDA G. — *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque nationale de Paris*, 744 p., in-8° raisin, broché 24,00
- VAJDA G. — *Les certificats de la lecture et de transmission dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris*, 82 p., in-8° raisin, broché 6,00